LA ESCUELA DE SALAMANCA

Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (ED.)

EDITORIAL Verbum

Verbum ○ MAYOR

LA ESCUELA DE SALAMANCA

FILOSOFÍA Y HUMANISMO ANTE EL MUNDO MODERNO

Verbum **Mayor**

Dirigida por: PEDRO AULLÓN DE HARO

Serie Teoría / Crítica

La colección Mayor de Humanismo ofrece en clave hispánica títulos relevantes de valor universal: un proyecto singular y de fondo, formado ya por obras emblemáticas, a veces difícilmente accesibles y extensas, enriquecidas mediante estudios y documentación; ya por construcciones de nueva planta, capaces de identificar un sentido de unidad o la visión de un todo, un momento del saber como categorización importante del pensamiento o del arte.

Se trata en conjunto de una reconstrucción exigente y necesaria, regida por la liberalidad de espíritu y la voluntad humanística y universalizadora cuyo resultado es el de un corpus imprescindible, irrenunciable en lengua española y para el mundo, ya como Filología y Filosofía, Ciencia literaria o Estética.

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
(ED.)

La Escuela de Salamanca

Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno

EDITORIAL Verbum

Esta obra ha recibido una ayuda
a la edición del
Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

© de los artículos, sus autores, 2015

© Editorial Verbum, S. L., 2015
Manzana, 9, bajo único. 28015 Madrid
✆ 91 446 88 41
e-mail: editorialverbum@gmail.com
www.verbumeditorial.com

I. S. B. N.: 978-84-9074-181-8 E

Diseño de cubierta: Pérez Fabo
Preimpresión: Origen Gráfico, S. L.

Fotocopiar este libro o ponerlo en red libremente sin la autorización de los editores está penado por la ley.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra

ÍNDICE

PEDRO AULLÓN DE HARO
Prefacio 13

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
Introducción 17

JOSÉ LUIS FUERTES
Una filosofía para el viejo y nuevo mundo en la Universidad de Salamanca, siglos XV-XVI 23

I. INTRODUCCIÓN 23

1.1. ¿Qué es y qué fue "La Escuela de Salamanca"?, *23.* 1.2. Constituciones y saberes dados a la Universidad de Salamanca para una historia profética: El surgir de la Escuela de Salamanca, *25.* 1.3. Pedro Lombardo o Santo Tomás, he ahí el dilema, *30.* 1.3.1. El Libro de las sentencias de Pedro Lombardo (1100-1160), *31.* 1.3.2. Santo Tomás (1224/5-1274), la *Suma Teológica, 32.* 1.4. Sintiendo con los nuevos tiempos: Una apuesta por Santo Tomás en la Visión deleytable de la philosofía et de las otras sciençias de Alfonso de la Torre (ca. 1410?-1460), *33.* 1.4.1. Para hacer el camino: Saberes del *trivium y quadrivium,* filosofía natural y metafísica. Tomando como guía la *Suma Teológica* de Santo Tomás, *35.* 1.4.2. La revelación acaecida: Saberes teológico-jurídico y morales, *45.* 1.5. Propósito, *47.*

II. UNA FILOSOFÍA PARA UN MUNDO NUEVO LA ESCUELA DE SALAMANCA, SIGLO XVI 48

2.1. El ocaso de dos mundos En el amanecer de lo nuevo. Dos mundos que se encuentran, *49.* 2.2. Una ambigua mirada ante el Nuevo mundo, *52.* 2.3. De las Indias a la Universidad de Salamanca. La tarea de la segunda Escuela de Salamanca, *59.*

III. RETÓRICA PARA LA CONCORDIA: VIEJO Y NUEVO MUNDO, VIEJA Y NUEVA HISTORIA 62

3.1. Introducción, *62.* 3.2. Pérez de Oliva y el "Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir": La mirada de unos nuevos tiempos, *63.* 3.3. La llamada de las Indias (de Fernando de Colón) y una teoría sobre el hombre, *65.* 3.4. Retórica para la concordia en la *Historia de la inuención de las Yndias, 67.* 3.4.1. Lo que los ojos vieron: Las Indias, que admirados, vieron los españoles, y los indios, que sorprendidos, contemplaron a los españoles, *68.* 3.4.2. Un drama inevitable en cinco discursos, *70.*

IV. CONCLUSIÓN 76

V. BIBLIOGRAFÍA, *78*. 5.1. Bibliografía selecta: fuentes, *78*. 5.2. Bibliografía selecta: estudios, *80*.

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ
La "Escuela de Salamanca": un intento de delimitación del concepto..... 83

I. INTRODUCCIÓN..... 83
1. La organización de la Facultad de Teología, *86*.

II. UNA NUEVA METODOLOGÍA 88
2.1. Una manera nueva de hacer teología, *90*. 2.1.1. Vitoria, padre de un estilo teológico nuevo, *91*. 2.1.2. Domingo de Soto asume el trabajo de la edición, *93*. 2.1.3. Melchor Cano, sistematizador del método teológico, *96*. 2.1.4. Los colegas en la tarea docente en Salamanca, *99*.

III. EVOLUCIÓN DE LA ESCUELA 104
3.1. El Concilio de Trento y un cambio de acentos, *106*. 3.2. La difusión del pensamiento hispánico, *107*. 3.3. Un vehículo de comunicación singular: los estudiantes, *110*.

IV. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO 111
4.1. Entre la ilustración y el tomismo, *115*. 4.2. La ampliación de intereses, *116*. 4.3. La restauración católica y su afirmación, *118*. 4.3.1. Primer movimiento de restauración: 1910-1936, *118*. 4.3.2. Segundo movimiento de restauración: 1936-1950, *122*.

V. LA CONSOLIDACIÓN DEL TÉRMINO 123

VI. CONCLUSIONES 128

VII. BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL 129

PAULA OLIVEIRA E SILVA
Francisco de Vitoria 131

I. EL MAESTRO SALMANTINO FRANCISCO DE VITORIA 131
1.1. Contexto historiográfico, *131*. 1.2. Datos biográficos, legado textual, producción intelectual, *137*.

II. IDEAS PRINCIPALES 141
2.1. La causa de los indios: *Relectiones De indis* y *De iure belli*, *141*. 2.2. *Ius gentium*: común naturaleza y consenso universal, *148*. 2.3. El binomio *lex-ius* y la consideración del *ius* como facultas, *153*.

III. SIGNIFICACIÓN DE FRANCISCO DE VITORIA PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA 155

IV. BIBLIOGRAFÍA..... 159

4.1. Bibliografía Primaria (principales ediciones y traducciones de las obras de Francisco Vitoria), *159*. 4.1.1. *De Iustitia et Iure, 159*. 4.1.2. *De lege, 159*. 4.1.3. *Relectiones, 159*. 4.2. Bibliografía Secundaria, *160*.

DAVID JIMÉNEZ CASTAÑO
Domingo de Soto 163

I. UNA BREVE BIOGRAFÍA DE DOMINGO DE SOTO 163
1.1. Alcalá-París-Alcalá: Formación y Primera Docencia (1495-1524), *164*. 1.2. Primera etapa en Salamanca (1525-1545), *165*. 1.3. Viaje por Europa y Segunda etapa salmantina (1545-1560), *166*.

II. EL CURSO DE ARTES Y LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA 168
2.1. La necesidad de Reforma del Curso de Artes y la Idoneidad de Soto para la Tarea, *170*. 2.2. La reforma de la Lógica: las *Sumulae* y los *Tratados de Dialéctica, 173*. 2.3. Las Cuestiones sobre la Física de Aristóteles y la Aportación de Domingo de Soto, *179*.

III. LAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CARÁCTER Y EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA 184
3.1. El Método y lugar de la Teología Escolástica en los Comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, *185*. 3.2. La defensa de la Teología Escolástica en el Concilio de Trento: la Difusión de la Renovación Teológica Salmantina por parte de Domingo de Soto, *190*.

IV. *DE IUSTITIA ET IURE*: UN BREVE ANÁLISIS DE LA OBRA CLAVE DE DOMINGO DE SOTO 195
4.1. Génesis, Estructura y Contenidos del *De Iustitia et Iure, 196*. 4.2. El Análisis de la Ley en el Libro I del *De Iustitia et Iure, 202*.

V. EL DEBATE SOBRE LA POBREZA: UN EJEMPLO DEL COMPROMISO DE DOMINGO DE SOTO 206
5.1. Los antecedentes aociales y legales del debate, *207*. 5.2. La posición de Domingo de Soto frente a las Nuevas Leyes de Pobres, *211*.

VI. SIGNIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE DOMINGO DE SOTO PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA 218

VII. Bibliografía 220
7.1. Bibliografía primaria, *220*. 7.1.1. Obras impresas, *220*. 7.1.2. Obras manuscritas, *221*. 7.2. Bibliografía secundaria, *221*.

MARÍA MARTÍN GÓMEZ
Fray Luis de León 223

I. CONTEXTO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO 223

II. LÍNEAS PRINCIPALES DE PENSAMIENTO 245

III. SIGNIFICACIÓN DE FRAY LUIS DE LEÓN PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA 254

IV. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL 264
4.1. Fuentes impresas de Fray Luis de León, *264*. 4.1.1. Opera Latina. Primera Serie, *264*. 4.1.2. Opera Latina. Segunda Serie, *264*. 4.1.3. Obras latinas externas a las Dos Series, *265* 4.1.4. Obras castellanas, *265*. 4.2. Referencias bibliográficas, *266*.

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
Francisco Suárez 269

I. INTRODUCCIÓN 270
1.1. Semblanza histórico-biográfica de Francisco Suárez (1548-1617), *270*. 1.1.1. Periodo de formación filosófica y teológica (1566-1574) en la Universidad de Salamanca, *270*. 1.1.2. Docencia en los colegios menores de la Compañía de Jesús en la provincia de Castilla (1574-1580), *275*. 1.1.3. Docencia en el Colegio Romano (1580-1585). Docencia en la Universidad de Alcalá (1585-1592). Residencia en el Colegio de Salamanca (1593-1597), *277*. 1.1.4. Vida en Portugal. Docencia en Coimbra (1605-1615). Retiro y fallecimiento en Lisboa (1615-1617), *279*.

II. EL CONTEXTO FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO A LAS *DISPUTACIONES METAFÍSICAS* 280
2.1. Las *Disputaciones Metafísicas* (1597), *284*. 2.1.1. La fundamentación de la Metafísica como Teología natural, *287*. 2.1.2. La unidad de la Metafísica, *298*. 2.1.3. Conclusión, *301*.

III. SOBRE LA POTESTAD CIVIL: LA MORALIDAD LEGAL Y LA TEORÍA DEL CONTROL PÚBLICO DEL ESTADO DE FRANCISCO SUÁREZ 304
3.1. Introducción, *304*. 3.2. Marco histórico de la doctrina política suareciana: El juramento de fidelidad de Jacobo I, *306*. 3.2.1. Posibilidades teóricas para una apropiación filosófica de la doctrina política suareciana, *313*. 3.2.2. La falsedad de la ley y el inmoralismo político, *316*. 3.2.3. La obligación del derecho en materia moral, *317*. 3.2.4. El derecho a la desobediencia civil, *323*. 3.2.5. Análisis del juramento y respuesta del filósofo, *327*. 3.2.6. Conclusión, *330*.

IV. SIGNIFICACIÓN DE FRANCISCO SUÁREZ PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ¿POR QUÉ LEER A SUÁREZ HOY? 333

V. BIBLIOGRAFÍA 336
5.1. *Bibliografía suareciana*, *336*. 5.1.1.Obras completas, *336*. 5.1.2. Traducciones íntegras en castellano de las obras filosóficas de Francisco Suárez, *336*. 5.1.3. Repertorios bibliográficos, *337*. 5.2. Bibliografía citada, *338*. 5.2.1. Fuentes primarias, *338*. 5.2.2. Fuentes secundarias, *339*.

ANTONIO ROLDÁN PONCE
Moral y teoría económica en la Escuela de Salamanca 343

I. Introducción 343
II. La Escuela 345
III. El contexto socioecnómico 346
IV. Los maestros salmanticenses 349
V. Ideas y teorías principales 353
VI. Teoría del valor y del precio 356
VII. La teoría monetaria 358
VIII. Teoría cuantitativa del dinero 359
IX. Teoría de los cambios de divisa 360
X. Doctrina general del interés 362
XI. Análisis de sistema tributario 363
XII. Inflación 364
XIII. Razones para volver hoy sobre el pensamiento de los clásicos salmanticenses 365
XIV. Conclusión 369
Bibliografía 370

Miguel Anxo Pena González
Bibliografía sobre la 'Escuela de Salamanca' 375
I. Qué es la Escuela de Salamanca 378
II. Proyecciones del pensamiento 379
III. Cuestiones filosófico-teológicas 380
IV. Cuestiones morales, canónicas y jurídicas 381
V. Cuestiones de moral económica 383
VI. Francisco de Vitoria 385
VII. Domingo de Soto 389
VIII. Melchor Cano 390
IX. Domingo Báñez 391
X. Luis de León 391
XI. Escuela tomista dominicana 394
XII. Escuela agustiniana 395
XIII. Escuela franciscana 396
XIV. Francisco Suárez y la Escuela jesuítica 397

PREFACIO

El proyecto de ofrecer por parte de Verbum Mayor una reconstrucción de y desde la cultura hispánica en clave humanística tiene sin duda uno de sus lugares imprescindibles en la Escuela de Salamanca. Ésta, que ha sufrido y de algún modo continúa sufriendo las circunstancias de los avatares ideológicos y, en general, las carencias propias del periodo de decadencia de la cultura española, se halla sin embargo a la base, por ejemplo, del concepto de soberanía democrática, del derecho internacional o del pensamiento económico, aspectos los cuales serían por sí de primer rango a fin de patentar una consideración universalista e ineludible dentro de la perspectiva occidental de la cultura moderna.

Así, al igual, o acaso en mayor grado, que Séneca y el senequismo, Isidoro de Sevilla o la llamada Escuela de Traductores de Toledo y otros lugares de gran relieve, la corriente intelectual o filosófica denominada Escuela de Salamanca representa una creación hispana de primer orden en su contribución al pensamiento europeo, pero también un objeto sometido a oscurecimiento y postergación inaceptables para una cultura y un país no sojuzgados o dominados por una época de intromisiones no resueltas. De ahí la necesidad de una obra como la que ahora proponemos, aun vista en sentido meramente instrumental, si bien la pienso asimismo acreedora, aun con las limitaciones que se quieran, de un considerable valor emblemático que representa un momento de plenitud y balance al cual acaso sólo falte que los tiempos venideros la doten de su entorno histórico de investigación más acabado. Porque asimismo, la Escuela de Salamanca cabe ser entendida en tanto aportación de primer rango al fundamento del pensamiento moderno y, por tal razón, según se hará ver, y puesto que nada nace de la nada, tras ella existe un pasado intelectual importante que está por revisar y cuyo estudio probablemente conduzca a su vez, o debiera conducir, a la modificación de algunas convenciones establecidas, o del índice de los manuales al uso y la historiografía.

La suerte crítica padecida en términos generales por la Escuela de Salamanca, el incomprensible estrechamiento de su consideración, ya por unas u otras razones, pero también las subsiguientes reacciones paradójicas que a este tipo de fenómenos acompaña, como pueda ser en este caso el reconocimiento internacional, puntual pero solvente, de su función esencial en la formación del pensamiento económico y algún otro elemento, representa poco más que

la confirmación de una anomalía. Es cierto que el caso de esta gran Escuela viene de uno u otro modo permanentemente señalado por la cuestión de las Indias, el Imperio español y, evidentemente, todo el problema histórico que ello arrastra. De esta suerte crítica, o de este mal, puede decirse que se salvó ese magnífico momento de la literatura artística española, podría decirse que la otra cara de la Escuela de Salamanca, denominado Siglo de Oro, pero probablemente en virtud de la salvaguarda que ofrece esa especie de gratuidad de lo "artístico" que suele permitir la poesía o la literatura de ficción. Nótese cómo cosa semejante permitió en la Alemania contemporánea enviar a Friedrich Schiller al limbo olímpico de los poetas y silenciar o repudiar sus obras teóricas por parte del progresismo marxista como propias de un pensador nada menos que depravado.

La lamentable deformación e incluso abandono, evidentemente favorecidos por fuertes y permanentes deficiencias españolas acerca de aspectos clave de la alta cultura hispánica, cosa que es necesario recordar a fin de que puedan ser atajadas, encuentra en la Escuela de Salamanca el paradigma mejor trazado de una dejación de largo alcance hasta ahora no debidamente afrontada. Bien es cierto que existen otros ejemplos parangonables, y a mi juicio en especial el de las grandes figuras creadoras del comparatismo moderno, es decir Juan Andrés, Lorenzo Hervás y Antonio Eximeno, a quienes pienso conviene la denominación de Escuela Universalista Española del siglo XVIII, si bien es cierto que la modernidad relativamente reciente y la más reducida dimensión de este grupo ha carecido de la secular marca de aquella gran Escuela salmantina. Ahora bien, el irracional enturbiamiento promovido por una "leyenda negra" arrojada al fin contra el conjunto de la cultura hispánica no es fundamentalmente sino reflejo de una serie histórica de intereses inconfesables e incluso algunos graves problemas de conciencia encubiertos y relativos a algo que es preciso reconocer en la justa medida en que ciertamente responde a la verdad de los hechos, aun con todos los reparos y excepciones que se quiera: la colonización y el imperialismo español constituyen el ejemplo mundial más logrado, probablemente el único, de intervención de gran alcance con resultados no genocidas. Basta con examinar y aplicar el juicio sobre las fuentes historiográficas no ideologizadas. Esto es por sí mismo muy importante. Esto, indudablemente, al margen de cuál sea la índole del resultado que ofrezca el examen del asunto, las razones más concretas de causa y consecuencia, es por sí mismo muy importante y no sólo no ha sido reconocido sino, por el contrario, sometido a encubrimientos varios, hasta el punto de existir quienes dan en pensar que es la debilidad política u organizativa del colonizador aquello que tuvo como resultado la no caída en la monstruosidad. A ese punto han llegado a veces los planteamientos en el ámbito de cierta interpretación "progresista" o de quie-

nes han de salvar a toda costa la linealidad del curso de una determinada visión histórica. Pero, en todo caso, ¡bendita incapacidad organizativa!, si ése es el problema. Y a fin de cuentas esto explica muchas cosas, como el imponderable ejemplo de la traída y llevada memoria histórica, distintiva y gravemente utilizada demasiado a menudo no como instrumento de inteligencia y reconciliación, según a estas alturas cabría esperar del buen juicio y la decencia debida, sino como arma arrojadiza más o menos encubierta mediante la cual reiniciar el problema como única salida a una no reconocida miseria ideológica.

Aun con todas las probablemente inevitables limitaciones, creemos poder contribuir aquí con elementos muy bien fundados tanto a un proyecto humanístico como el nuestro, el de Verbum Mayor y el Grupo de Investigación Humanismo-Europa, obligado por principio a cruzar por ese extraordinario lugar de la cultura universal que configura la Escuela de Salamanca, como a la superación de penurias e ideologizaciones propias y extrañas. Ello en una época en que el sociologismo indiscriminado y un proceso de globalización sin más concepto que el de la inercia del mercado y la comunicación electrónica exigen reflexión y urgente sobre algunas ideas encumbradas por los viejos y grandes maestros. Porque ésta es la segunda parte de la restitución a efectuar.

La cuestión sigue pues abierta, pero hemos de comenzar ahora por agradecer, sobre todo, el notable esfuerzo de los autores que han hecho posible esta *Escuela de Salamanca* en el seno del pensamiento occidental e hispánico y de cara a la cultura moderna y su recreación humanística.

P. Aullón de Haro
Enero 2015

INTRODUCCIÓN

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ

El presente volumen tiene como objeto principal facilitar un acercamiento a la corriente filosófica denominada "Escuela de Salamanca". Por un lado, hemos querido contribuir a la difusión de sus principales ideas y teorías, promovidas desde la Facultad de Teología de la Universidad salmantina entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII; por otro, poner a disposición del público interesado un eficaz instrumento de acceso con independencia del grado y tipo de conocimiento filosófico en que el lector se halle situado.

Hemos organizado el rico caudal de ideas de naturaleza filosófica, teológica, jurídica y económica producidas por los maestros salmantinos durante el referido periodo mediante dos amplias secciones, introductoria y analítica, más una tercera de Bibliografía general. Han colaborado en ello una serie de profesores actualmente afincados, a excepción de tres casos, en las universidades de la ciudad salmantina. El objeto de la parte introductoria está guiado por el debate en torno a la naturaleza y límites de la "Escuela de Salamanca". A propósito de estos interrogantes, José Luis Fuertes Herreros hace relación de los textos de la Escuela con el contexto histórico español del siglo XVI. Por su parte, Miguel Anxo Pena González conjuga el planteamiento histórico con el debate historiográfico suscitado por "la Escuela" en tanto categoría filosófica. Ambos estudios cierran la primera parte del libro y facilitarán la adecuada comprensión de la siguiente. La segunda parte o sección ofrece cuatro capítulos dedicados a los representates mayores de la Escuela. En este sentido hemos seleccionado a Francisco de Vitoria (preparado por Paula Oliveira e Silva, Universidad de Oporto); Domingo de Soto (por David Jiménez Castaño); Luis de León (por María Martín Goméz); Francisco Suárez (por Ángel Poncela González). Es evidente que la Escuela de Salamanca no es reducible a las ideas elaboradas por estas personalidades filosóficas, pero no es menos cierto que, desde el punto de vista de los efectos que el pensamiento de la "Escuela de Salamanca" ejerció en el desarrollo de la Filosofía moderna y contemporánea, son las obras de aquellos pensadores las que sobresalen. Los estudios concluyen con una reconstrucción de las teorías económicas de los maestros salmantinos (por Antonio Roldán-Ponce, Universidad de Dresde). Y el volumen cierra con una sección complementaria: una bibliografía general y comentada (realizada por Miguel Anxo Pena González).

Es de tener en cuenta una serie de asuntos o tópicos que rodea la concepción académica de la "Escuela de Salamanca". Así la vinculación de esta corriente filosófica con la ciudad castellana en que se origina y, en particular, su Universidad. El "Studii salmantini", como se recordará, fue fundado por Alfonso IX de León en 1218, siguiendo el modelo jurídico boloñés solamente en la forma, puesto que en su espíritu, adoptó la orientación teológica característica de la Universidad de París. De la Universidad de Bolonia, no obstante, tomó el revestimiento pontificio (Alejandro IV de 1254), siendo posteriormente confirmado por las constituciones de Benedicto XIII (1411) a instancias del rey Juan I. En las constituciones dadas por el Papa Martín V (1422) ya se encuentra consumado el origen del definitivo giro pontifício del establecimiento educativo que le acompañará hasta el año 1852[1].

Entrado el siglo XIV, el Estudio salmantino ya era considerado el segundo del mundo en orden de importancia, tras el parisino. Las distintas facultades (mayores y menores) estaban pobladas por un número cercano a los 9000 alumnos, procedentes de distintos puntos de la geografía peninsular, lo cual evidentemente redundó en la economía de la ciudad del Tormes. El nivel cultural y técnico de los licenciados que procedían de esta "fábrica" de funcionarios públicos, cargos eclesiásticos y seculares, se ajustaba a las necesidades que la corona española demandaba para el correcto funcionamiento de la maquinaria política[2]. La vinculación de la Universidad con la Corona quedará plasmada en piedra en la fachada de la Universidad (1529-1533). Pero esta descripción del Estudio General de Salamanca resultaría parcial de no aludir al Concilio de Trento (1545-1563). Este hecho es de capital importancia para comprender la orientación práctica y la naturaleza teológica que poseerá la filosofía desarrollada por los miembros de la Escuela de Salamanca del periodo renacentista y barroco. Tras el Concilio, la Universidad de Salamanca, regia y pontificia como decíamos, se suma al proyecto romano de defensa de la ortodoxia católica en Occidente, convirtiéndose con el transcurrir del siglo XVI en uno de los principales centros ideológicos del movimiento contrarreformado[3]. El clima rigorista

[1] F. J. ALEJO, *La reforma de la Universidad de Salamanca a finales del siglo XVI: los Estatutos de 1594*, Universidad de Salamanca, 1990.

[2] La función de la Universidad salmantina en la formación de los altos cuadros, civiles y eclesiásticos de España durante el siglo XVI ha sido estudiada por Richard L. KAGAN, *Universidad y Sociedad en la España Moderna*, Madrid, Tecnos, 1981.

[3] Pueden encontrarse abudantes muestras documentales del carácter contrareformado de la Universidad de Salamanca en los tiempos de la Escuela de Salamanca, como detallan las distintas ordenanzas reales dadas a la Universidad. Sirva como ejemplo la siguiente: "Venerable rector, maestresquela, diputados y consiliarios del estudio y vniuersidad dela ciudad de Salamanca: Entendido teneis el grandazo que ala cristiandad a hecho y cada dia hace la doctrina de Luthero y de otros herejes y quanto se procura por los que la tienen y siguen de enseñarla

de la Iglesia estará plenamente presente en el Estudio salmantino, determinando la orientación de las materias, de los escritos, los contenidos pedagógicos, incluso los métodos de enseñanza.

Este ambiente explica la importancia que la Teología alcanzó durante el periodo áureo del Estudio, y que coincide con la enseñanza de Francisco de Vitoria. La Teología es considerada la corona del saber a tenor de la dignidad del fin que procuraba a los estudiantes: conocimiento de Dios y obtención del estado de bienaventuranza, considerado el mayor de los bienes susceptible de ser alcanzado por los hombres. El medio para alcanzar el bien supremo consiste en el estudio de la Sagrada Teología y el mantenimiento del modo de vida católico, caracterizado por la rectitud en el obrar y en las costumbres. El camino de la Teología ofrecía al ánimo del estudiante los recursos necesarios para alcanzar el supremo bien: la salud del cuerpo y del alma, legislación y juicio moral, sosiego espiritual, esperanza. Se trataba de encaminar al creyente hacía la Gracia del conocimiento. De este modo, pues, ni la Filosofía ni las demás ciencias son las llamadas a iluminar la mente humana, sino el propio Dios, a través de la Gracia.

En este contexto se produjo la llegada desde el colegio de San Gregorio de Valladolid al Estudio General de Salamanca de Francisco de Vitoria en el año académico 1526-1527[4]. De manera casi unánime la historiografía contemporánea reconoce en este acontecimiento el origen del movimiento filosófico-teológico denominado "Escuela de Salamanca", concepto que viene a señalar al grupo de alumnos y profesores formados en las costumbres escolares introducidas por Vitoria, en la Facultad de Teología de Salamanca, así como en el espíritu abierto y sensible encaminado a ofrecer respuesta a los problemas de su tiempo.

Generalmente se admite que fueron dos las prácticas docentes importadas del Estudio parisino que implantó Francisco de Vitoria en la facultad

---

y estenderla...y anque el sancto officio dela inquisición cerca desto ponga toda la diligencia y use delos remedios necesarios para argumento y conseruacion dela fe inquiriendo y castigando ejemplarmente los que della se apartan todauia conuiene entiendo tan peligroso como el presente que sea ayudado yaya en todas partes...por lo qual os mandamos que lluego con la diligencia posible visitéis las librerias dessa vniuersiadad yinquirais si ay algunos libros reprobados y sospechosos en poder de algunas personas desa vnuersidad y procureis desauer si algunos estudiantes tienen y enseñan errores luteranos y doctrinas que no sean católicas y delo que hallaredes y cerca desto supieredes luego auiso a los inquisidores dese partido. Valladolid, 9 de Octubre de 1558. la princesa por mandato de su majestad su alteza Felipe II en su nombre". E. ESPERABÉ, *Historia Pragmática e Interna de la Universidad de Salamanca*, Tomo I: "La Universidad de Salamanca y los Reyes". Salamanca, Imp. y Lib. Francisco Nuñez Izquierdo, 1914, p. 491.

[4] Francisco de Vitoria, siguiendo la costumbre estipulada, juró los estatutos de la Universidad de Salamanca el 21 de Septiembre de 1526. Véase R. HERNÁNDEZ, *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, BAC, 1999, p. 12.

de Teología salmantina y heredaron sus miembros[5]. En primer lugar, Vitoria promovió la sustitución del libro de texto de Teología, *El libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, en favor de la *Suma Teológica de Tomás*. En segundo lugar, introdujo la práctica del dictado en la exposición escolar de los contenidos. Conviene recordar que sendas innovaciones, fueron ilícitas en la medida en que contravenían lo estipulado en las Constituciones de la Universidad de Salamanca[6]. Más decisivo que estas accciones, las cuales andando el tiempo se convertirán en causa o contribuirían a la parálisis de los estudios teológicos y el ocaso del Estudio salmantino, resultó ser el espíritu vitoriano. Y conviene recordar finalmente, que fue en la Universidad de París donde Francisco de Vitoria dio razón de la problemática resultante de la ocupación española de las Indias, de la mano de su maestro el nominalista Juan Mair. Esto significa, que la cuestión de la legitimidad de la presencia española en América, ya fue planteada casi treinta años antes de que pronunciara en Salamanca la célebre relección sobre los Indios[7].

---

[5] Pedro de Crockaert, renovó los estudios tomistas en París en una época en la que se sucedieron los comentarios al Corpus aristotélico y a la obra del Angélico. Desde 1509, leyó la *Suma Teológica* en la Universidad hasta su muerte. Antes en 1512 editó la "Secunda Secundae" con la colaboración de su discípulo Francisco de Vitoria. A partir de ese año, Vitoria comentó la *Suma Teológica* en sus clases, permaneciendo siete años en París como docente antes de regresar a España. Este tipo de magisterio así como el acervo de los problemas filosóficos fue lo que implantó en la Universidad de Salamanca. Véase obra citada en la nota anterior.

[6] Las prácticas vitorianas contravenían la trigésimo primera de las "Constituciones de Martín V para la universidad de Salamanca" dadas en Roma en 1422. Constituciones apostólicas y estatutos de la muy insigne Universidad de Salamanca. Recopilados nuevamente por su comisión, Salamanca 1625, pp. 57-58. Finalmente, en el año 1561 entró en vigor un nuevo Estatuto universitario firmado por Diego de Covarrubias, sancionando el uso de la *Suma Teológica*. Cf. J. BARRIENTOS, *Lucha por el Poder y por la Libertad de Enseñanza en Salamanca – El Estatuto y Juramento de la Universidad (1627)*, Salamanca, Diputación, 1990, pp. 61 y 62. De la violación sistemática de los estatutos por medio del segundo de los usos vitorianos, nos informa un Auto del Consejo Real de 20 de Noviembre de 1568, que ordena explícitamente: "Que en la Universidad de Salamanca no se dicte", promulgado con el propósito de defender la calidad de la enseñanza. Leemos: "En la Villa de Madrid, a veinte días del mes de Noviembre, de mil quinientos y sesenta y ocho años, en la consulta que tuvo, en ausencia de su Majestad, el señor Licenciado Juan Tomás. Que se escriba a la Universidad de Salamanca, y al Rector de ella, sobre que no se dicte, en que hay gran exceso, según se ha entendido. Mándose que no se dicte, en ninguna manera; con apercibimiento, que si no hay enmienda, no se podrá dejar de proveer con rigor, y demostración". Cf. J. DE ARITZIA, *Autos Acordados, antiguos y modernos, del Consejo, que salen a luz distribuidos endos partes, siendo su gobernador el excelentísimo señor don Luis Félix de Mirabal y Espínola. Parte primera, de los Autos, y Acuerdos del Consejo, que comprende desde el año 1532 a 1648*, Auto LIII (Lib. 3, folio 183), fol. 9r., Madrid, 1723.

[7] Juan Mair, que fue el maestro de nominales de Pedro de Crockaert, y éste a su vez, como se ha indicado, de Francisco de Vitoria en París, fue el primer autor en preguntarse por la legitimidad de la ocupación de América por España. Lo hizo concretamente en el comentario

Con estos y otros asuntos similares, los historiadores de la Filosofía han pretendido engordar la contribución de Vitoria a la "fundación" de la Escuela de Salamanca. Pretendiendo subrayar su figura, estos estudios encomiásticos han venido a conseguir, en nuestra opinión, el efecto contrario: que el estudio de la Escuela de Salamanca dejara de resultar interesante. Por fortuna, contibuciones independientes de historiadores de otros campos, ajenos a la Filosofía y a la Teología, consiguieron reactivar desde el último cuarto del siglo pasado, este campo de estudios. Prestaron atención no tanto hacia las figuras como a las posiblidades reales de aplicación de las teorías jurídicas, metafísicas y económicas a los problemas contemporáneos. Progresar en esta dirección es el mejor homenaje que puede rendirse a los maestros de la "Escuela de Salamanca". En esta perspectiva se enmarca la presente obra.

al segundo *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, distinción 44, cuestión 3, editado en París, 1510. Cf. R. HERNÁNDEZ, Ob. cit., pp. 50-51.

UNA FILOSOFÍA PARA EL VIEJO Y NUEVO MUNDO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA (SIGLOS XV-XVI)

José Luis Fuertes Herreros

I. Introducción

1.1. *¿Qué es y qué fue "La Escuela de Salamanca"?*

Más allá de las distintas interpretaciones y aproximaciones que sobre la Escuela de Salamanca y la propia Universidad de Salamanca se han efectuado[1], el preguntarnos hoy por esta Escuela es asistir al nacimiento de la filosofía moderna tal como fue aconteciendo en Europa y, de modo concreto, en uno de los centros intelectuales más relevantes durante los siglos XV, XVI y primeras décadas del siglo XVII.

A la Universidad de Salamanca y a la Escuela de Salamanca, como expresión relevante de su magisterio, le tocó en suerte la gestión intelectual de uno de los espacios más significativos de la cristiandad del siglo XV y hubo de hacerse presente en gran parte de Nuevo Mundo a partir del siglo XVI, con aportaciones que vertebran la cultura de nuestro tiempo y con un legado que pervivirá en el tiempo al haber sabido proclamar la igualdad, dignidad y libertad de todos los seres humanos en los inicios de la modernidad, descubriendo a éste como centro y objeto primero de cuidado y de reconocimiento en todo pensar y legislar.

La Escuela de Salamanca muestra la presencia de la Universidad de Salamanca en el tiempo concreto de la historia a través, y principalmente, de la filosofía, la teología y el derecho, al irrumpir con fuerza en el mundo moderno desde la función profética que como Universidad Mayor constitucionalmente en 1411 se le había encomendado. Debía servir de guía, ser un referente moral,

[1] M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca: de la Monarquía hispana al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009; M. A. Pena González, *Aproximación bibliográfica a la(s) Escuela(s) de Salamanca*, Upsa, 2008. M.A. Pena González, (Coord.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca: fuentes documentales y líneas de investigación*, Upsa, 2012; J. Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B. A. C., 2000; C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares (eds.), *La primera escuela de Salamanca: (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, 2012; I. Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: una pequeña introducción*, Guadarrama (Madrid), Revista Agustiniana, 2005; L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Tomos I-IV, Universidad de Salamanca 2002-2009; T. I, *Trayectoria e instituciones vinculadas*, 2002; T. II, *Estructuras y flujos*, 2004; T. III, vols. 1-2. *Saberes y confluencias*, 2006; T. IV, *Vestigios y entramados*, 2009.

en ese tiempo nuevo de restauración de la cristiandad que se abría a comienzos de siglo XV y lo debería ser con mayor empeño tras el descubrimiento del Nuevo Mundo al tener que repensar y recomponer de una manera nueva una teoría de mundo y de concordia para el que ya se constituye como mundo moderno.

Y esa presencia y magisterio se expresa, además de en sus textos, en sus propios edificios, que va configurando un espacio concertado a través del cual se muestra el tránsito de la época medieval a la moderna y la transformación que va experimentando la Universidad de Salamanca al tratar de responder a los retos que iba planteando el Viejo mundo al hacerse Nuevo.

Esta presencia y hacer marcan y definen claramente esta etapa como la más significativa de la Escuela de Salamanca en esos siglos del XV y XVI, y se puede dividir tres momentos: El primero, el del siglo XV, centrado en el edificio nuevo que, tras salir de los claustros de la catedral Vieja, comienza a construirse al poco de recibir las Constituciones de Benedicto XIII, en 1411, y, apostando por Santo Tomás como autor seguro, se comienza a soñar una cristiandad nueva tras el Concilio de Basilea hasta el descubrimiento de América en 1492. El segundo periodo, desde el descubrimiento de América hasta mediados del siglo XVI, tras la muerte de Francisco de Vitoria (1483-1546), y teniendo en su *De Indis prior* (1539) el manifiesto de la contención necesaria de la razón para la construcción del mundo moderno frente a la práctica de la razón no contenida tal como se manifestaba, sobre todo en las Indias, o que había quedado propugnada en *El príncipe* por Maquiavelo. Son los años en los cuales la *Suma Teológica* y la doctrina de Santo Tomás servirán de guía en el pensar y discernir el ocaso del Viejo mundo en el renacer del Nuevo. Se va a acometer la transformación del edificio de la Universidad, haciendo que el viejo del siglo XV apareciera como emblema de un tiempo nuevo. Será el edificio renacentista que se nos ofrece al contemplar su magnífica fachada y que se prolonga al espacio concertado de las Escuelas menores. Por otra parte, es cuando, a la par, se acometían las obras del Convento de San Esteban de los dominicos y las de la catedral nueva y de otras tantas que iban convirtiendo a Salamanca en una ciudad renacentista, la ciudad Patrimonio de la Humanidad que hoy contemplamos. El tercer periodo se prolongaría desde mediados hasta a finales de siglo, cuando va irrumpir en la escena intelectual la Compañía de Jesús y se iba a iniciar la andadura del siglo XVII, apostando la Monarquía hispánica por esta Orden en detrimento de los dominicos.

Acercarnos así a la Escuela de Salamanca es tener, inclusive, la posibilidad hoy en día de contemplar dicho surgir expresado en el entorno arquitectónico admirable y elocuente que se va creando en esos siglos del XV, XVI y principios del XVII, y que conforma salvaguardado uno de los recintos arquitectónicos universitarios y urbanísticos más importantes de esta época en el mundo.

Ahí está, a la vista, un orden de mundo y una filosofía que se expresaba, tras dejar las aulas catedralicias del claustro de la catedral Vieja, por las del edificio nuevo de la Universidad de Salamanca a comienzos del siglo XV, con su fachada, claustro, escalera y biblioteca[2] en los primeros años del XVI, que eran las Escuelas Mayores. Así como en el recinto de las Escuelas Menores, el Convento de San Esteban de los dominicos[3] que comienza a edificarse en el siglo XVI, los Colegios de la Compañía de Jesús[4] del siglo XVI y XVII, y los Colegios Mayores y Hospederías vinculadas a dichos colegios que van surgiendo[5], entre ellos, el Colegio Mayor de San Bartolomé o de Anaya (1401), Colegio Mayor de Santiago el Zebedeo o de Cuenca (1500) y el Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca (1521); y calles como Libreros, Compañía, Rúa Mayor y Plazas como la de Anaya y las catedrales, la Vieja, comenzada a construir en el primer tercio del siglo XII, y la Nueva, que se iniciaba en 1513.

1.2. *CONSTITUCIONES Y SABERES DADOS A LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA PARA UNA HISTORIA PROFÉTICA: EL SURGIR DE LA ESCUELA DE SALAMANCA*

Las constituciones que Benedicto XIII (1394-1403/23) y Martín V (1417-1431) dan a la Universidad de Salamanca, son de 1411 y 1422 respectivamente, así como la Bula de 1416 relativa a ordenación de las cátedras de la Facultad de Teología[6] (las de Prima y Vísperas en la Universidad, y las de San Esteban y

---

[2] F. Pereda, *La arquitectura elocuente. El edificio de la Universidad de Salamanca bajo el reinado de Carlos V*, Universidad de Salamanca, 2000. P. Gabaudan, *El mito imperial: estudio iconológico de los relieves de la Universidad salmantina*, Universidad de Salamanca, 2012.

[3] J. L. Espinel Marcos, *San Esteban de Salamanca: historia y guía: (siglos XIII-XX)*, Salamanca, San Esteban, imp., 1995, 2ª ed. rev..

[4] A. Rodríguez y G. Ceballos, *Estudios del barroco salmantino: el Colegio Real de la Compañía de Jesús: (1617-1779)*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 2005.

[5] A. M. Carabias Torres, *El Colegio Mayor de Cuenca en el siglo XVI: estudio institucional*, Universidad de Salamanca, 1983; M. Sendín Calabuig, *El Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca en Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1977; F. Pereda, *La arquitectura elocuente*, ob. cit.; P. Gabaudan, *El mito imperial*, ob. cit.

[6] Benedicto XIII, "Constituciones de Benedicto XIII para la Universidad de Salamanca.– Peñíscola 26 de julio 1411", en V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, II, Universidad de Salamanca, 1966, pp. 24-37, nº 444. Las de Martín V, pp. 177-212, nº 647. Y la Bula relativa a las cátedras o escuelas de Prima y Vísperas, pp. 79-82, nº 515. Dice así Benedicto XIII en dicha Bula de 16 de marzo de 1416, pp. 79-80: "Benedictus episcopus, servus servorum Dei [...] statuimus ac ordinamus quod in praedicto universitatis studio quatuor cathedras in quibus de facultate theologiae cursos necesarios faciendo legatur: quarum una sit in scholis universitatis ipsius ubi hora prima in eadem legitur facúltate [...] et alia in scholis universitatis ejusdem ubi hora vesperum etiam in facultate legitur [...] Aliaque in fatrum Paraedicatorum, alia vero in fratrum Minorum ordinum dominibus Salmantinis existant". Tal como advierte V. Beltrán de Heredia en nota 1, p. 36, estas constituciones de Benedicto XIII habían desaparecido parece que en torno a 1932. Las había utilizado el padre E. Denifle, en

de San Francisco en sus respectivos monasterios), esto son, y aunque parezca que no sea necesario recordarlo, constituciones otorgadas antes del Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]). Antes de que comience a verse con claridad la solución del cisma de Aviñón y se reflexione sobre las causas de por qué se llegó a aquella dolorosa situación en la cual todavía en estas fechas estaba sumida la cristiandad y que expresan en las aulas distintas fidelidades en el seguir a Santo Tomás, Pedro Lombardo y otros tantos autores. Y antes de que el monarca de Castilla, Juan II (1406-1474), mande una delegación de alto rango a dicho concilio en 1434, en cuya comitiva y en representación de Castilla y de la Universidad de Salamanca va Alonso de Cartagena (1384-1456).

El día 14 de Septiembre de 1434, Alonso de Cartagena pronuncia su gran Discurso, *Proposición que el muy reverendo padre e señor Don Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, fiso contra los ingleses, seyendo enbaxador en el Concilio de Basilea, sobre la preheminencia que el Rey nuestro Señor ha sobre el Rey de Inglaterra* [7]. Es un discurso que supone una reflexión moral sobre Castilla, y sobre España, como comunidad moral, y a cuyo servicio queda comprometida la Universidad. Y es, de otra manera, una reflexión sobre la historia en el marco de la cristiandad, sabiendo, además, que Castilla ha quedado comprometida en esa construcción moral vinculada a la Universidad de Salamanca. Y esto a pesar de que en el discurso no nombre a la Universidad. Castilla, con su rey al frente, y su Universidad asumen y apuestan claramente por los nuevos tiempos sintiendo con fidelidad a Roma y al papa Eugenio IV (1431-1447). Todo antes de que el concilio de Basilea exprese la revisión que se hace de una modernidad desgarrada, y que ésta, tanto desde Nicolás de Cusa (1401-1464) como desde Ramón Sibiuda (+1436), presagia en sus tangibles señales el final de los tiempos[8], y divide el

---

1885 en Salamanca y las publicó en "Archiv für Litteratur und Kirchensgeschicte des Mitterlalters", tomo V (Graz 1889). Queda únicamente el registro aviñonense: Reg. Avin. 337, fol. 299-305. Sí que se conservan las originales de Martín V.

[7] Biblioteca Nacional de España, ms. 9262. Biblioteca General Universitaria de Salamanca, ms. 81, fols. 298r-318v, *Propositio super altercatione sedium inter oratores christianissimi Principis domini nostri regis Castelle el Legionis et oratores serenissimi Regis Anglie oriebatur.* "Discurso de D. Alonso de Cartagena Obispo de Burgos sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea", en *Prosistas Castellanos del siglo XV*, ed. y estudio de D. Mario Penna, Madrid, BAE, 1959, vol. 116.

[8] Nicolás de Cusa, *De concordantia católica o sobre la unión de los católicos*, en J. M. de Alejandro Lueiro (trad. e intro.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. 41: "¡Oh Dios, si en nuestro tiempo pudiésemos levantar nuestra cabeza y ver que se acerca nuestra redención, al ver que nuestra Iglesia jamás había llegado a tanto desastre como el que ahora se halla! Quiera Dios que sus elegidos hayan sido congregados en este santo sínodo de Basilea, y que en tanta adversidad y perplejidad, acumuladas en aquellas nubes, hagan ver la venida de su majestad". Y Ramón Sibiuda, dirá en el "Prólogo" de su *Libro de las criaturas* (1436), "Por eso, ahora que está cercano el fin del mundo, resulta muy necesaria para todo cristiano, para que

horizonte del siglo y de la marcha de la historia o bien hace la restauración de la cristiandad o hacia su extravío.

Quizá es un tiempo, no ya contemplativo sino profético, de otear en la atalaya como el vigía bíblico el horizonte de los tiempos y los barruntos del tiempo predecible, o los signos de que está próxima la salvación[9]. Hay que estar preparados, pues se precisa hacer un nuevo camino.

Hay, por tanto, como tres momentos o tiempos muy distintos en la consideración y efectos que dichas constituciones papales pueden dar a esos tiempos tan diversos y de tantas urgencias. Uno antes de Basilea, un segundo en torno a Basilea y un tercero después de Basilea. Las Constituciones que Benedicto XIII da la Universidad de Salamanca en 1411 responden a una actitud concreta del Pontífice hacia esta Universidad y hacia Castilla, a las que había visitado en 1380 como cardenal y legado *a latere* trayendo un plan de reforma de los estudios universitarios y de unas nuevas Constituciones, pero también un giro importante en el modo de afrontar el ya inevitable mundo moderno que se expresaba en el Renacimiento. Significan una apuesta clara por lo humano, por el hombre como centro y principio a partir del cual ordenar toda la realidad y punto a partir del cual partir para ir y alcanzar lo divino[10]. Y contienen una teoría general desde la cual señalar el papel o función de las Universidades en la gestión de la cristiandad en el tiempo de la historia y que, de modo concreto, se asigna a la Universidad de Salamanca. Las Constituciones de Martín V, dadas en Roma en 1422, serían las que eliminando las fisuras que en la práctica despertaban las Constituciones de Benedicto XIII, acabarían transformando a la Universidad de Salamanca en una institución autónoma y autosuficiente, a la par que

---

cada cual esté sostenido, firme y cierto en la fe católica contra los impugnadores de la fe, y para que ninguno sea inducido a error sino que esté dispuesto a morir por ella" (Ramón Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas*, en A. Martínez Arancón (trad., prólogo y notas), Madrid, Tecnos, 1988, pp. 64-65). Esta obra traduce solamente el "Prólogo" y la Parte tercera, que titula "Del amor y de su fuerza, de su origen y sus frutos", Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, F. Stegmüller (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1966. Cf. J. L. Fuertes Herreros, "La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el *Liber creaturarum* (*Libro de las criaturas*) de Ramón Sibiuda (+1436)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007), pp. 63-78.

[9] Cf. *Is.*, 21, 11-12; 21, 6-9.

[10] V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, II. *"Constituciones de Benedicto XIII para la Universidad de Salamanca.- Peñíscola 26 de julio 1411"*, ob. cit, p. 24, nº 444: "*Benedictus episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam. Sedis apostolicae clementia moderata suae largifluae bonitatis in subditos gratiose dona diffundens, illos propensius gratiarum ulnis amplectitur qui litterarum studiis mancipati, incomparabilis thesauri divinarum rerum et humanarum notionem apprehendere satagunt, in quos Deus arficex et ancilla natura bonorum morum et optiarum artium plantavere radices, quosque mater ecclesia continue parturiendo parit, pariendo fovet tandemque producit in fidei catholicae robustissimos pugiles et athletas*".

dotada de una neta relevancia en el conjunto de las universidades europeas al ser promovida a la misma categoría que las de París, Bolonia, Oxford y Toulouse. Efectivamente, se han otorgado unas tan magníficas constituciones a la Universidad de Salamanca que la transforman en uno de los ejes vertebradores y de referencia en el espacio de la cristiandad, pero este otorgamiento tiene un significado de más largo alcance y mirada, quizá profética, y, precisamente, en estos momentos de cautiverio y de dolor en la cristiandad en el cual se suspira por la restauración y la edificación[11] y a cuyos empeños es elegida y llamada la vieja Universidad de Salamanca, perdida en los límites del occidente cristiano, desde la dedicación al estudio en su más alta excelencia para ejercer de guía en dicha restauración y edificación.

Quedan definidas la duración del curso académico y las líneas curriculares de cada Facultad: Artes, Medicina, Leyes, Cánones y Teología; así como el modo de ganar los grados de bachiller, licenciado, doctor o maestro. Se indican los derechos que pesan sobre cada grado y se alerta sobre todo lo que pueda significar soborno en la concesión de grados. Para ser bachiller en Artes se requiere haber cursado durante tres años en la Facultad de Artes, o durante la mayor parte de ellos, el primer año: *Lógica vieja y nueva* (*Logica vetus* que incluye las *Categorías* y *De Interpretatione* de Aristóteles y la *Isagogé* de Porfirio; *Logica nova* que consta de los *Analíticos primeros*, los *Analíticos segundos*, los *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas*, todas obras de Aristóteles); el segundo: lógica y filosofía natural al mismo tiempo; y el tercero: filosofía natural y moral, también al mismo tiempo, siguiendo fundamentalmente a Aristóteles, al Aristóteles que se va descubriendo. Se requiere, además, haber leído públicamente en las escuelas de Artes tres lecciones de lógica, cuatro de filosofía natural y tres de filosofía moral; y responder, por último, sobre una cuestión determinada a todo aquel que sobre ella le quiera argüir.

Los estudios de Teología quedan también claramente definidos, siguiendo las líneas de la bula *Sincerae devotionis* de Benedicto XIII, de 16 de Marzo de 1416. Todo seglar o religioso no mendicante, que desee acceder al grado de bachiller en Teología, debe ser bachiller en Artes o haber realizado todos los estudios y actos para que se le pueda conceder dicho grado; haber oído *Los libros de las sentencias* durante cinco años o la mayor parte de ellos; dos años de *Biblia*; haber leído públicamente diez lecciones y sustentado un principio, respondiendo a los bachilleres, oyentes y arguyentes. Para ser licenciado en Teología se exige, además, haber leído durante cuatro años, o durante la mayor parte, lo siguiente: el primer año, *Biblia, Nuevo y Viejo Testamento*; el segundo y

[11] *Is.*, 58, 12: "Edificarán tus hijos las desiertas ruinas, y alzarán los cimientos primeros; y te llamarán reparador de las brechas y restaurador de las casas en ruinas".

el tercer año, todo *El libro de las sentencias*, a razón de dos libros por año; y el cuarto, todo *El libro de las sentencias*, haber respondido a la cuestión *tentatoria*, y haber sustentado un principio al comienzo de la lectura de cada libro.

Este es el marco constitucional de Benedicto XIII y Martín V. Son unos mandatos constitucionales que van a posibilitar el sentir con una cristiandad renaciente, que quiere, además, incorporar así a Castilla en línea con la apuesta ya iniciada, al menos desde 1366 con la *Reformatio omnibus facultatibus Universitatis Parisiensis* de Urbano V para la Universidad de París y con la que Nicolás V nuevamente en 1452 da, también, a esta Universidad *Reformatio Universitatis Parisiensis facta per cardinalem legatum Guillelmum de Estouteville*. Así, con Benedicto XIII y Martín V, la Universidad de Salamanca queda erigida en una de las grandes universidades de la cristiandad. La marca cristiana en su extremo más occidental, frontera con el Islam y en los límites de la cristiandad, puede disponer de un enclave universitario de alto rango, que puede servir de guía y aspirar a ampliar los límites de la cristiandad desde un sentirse insertados plenamente en su experiencia.

De otra parte, la creación de la Facultad de Teología significa que se va más allá de la mera ordenación y servicio a las estructuraciones político religiosas que pueden venir desde el cultivo que se ha hecho en la Universidad de Salamanca de los estudios jurídicos. Ahora, con esta nueva facultad, se posibilita la reflexión de las realidades mundanas y la creación de un pensamiento teológico, que puede discurrir por distintas vías, y se puede aspirar a ordenar la realidad toda. Es la apuesta que se hace por Castilla a través de Salamanca desde el pequeño gran mundo que es el del siglo XV y que se sueña como cristiandad renovada del Viejo Mundo.

Y esto va a venir acompañado, también, de nuevas instalaciones y de nuevas edificaciones. Un nuevo edificio, el de las Escuelas Mayores, 1415-1433, que expresa el nuevo rango de la Universidad, y que puede albergar el mayor número de las cátedras de las facultades; un hospital, el hospital del Estudio (Hospital de Santo Tomás, después de 1413); colegios: San Bartolomé, 1401-1417... Y comienza esa etapa de esplendor arquitectónico que se extenderá durante los siglos XV y XVI, y que todavía sorprendidos admiramos. Sobre esta base constitucional es sobre la cual se irá propiciando todo en desarrollo estatutario, que reflejará las inflexiones, o modo de tender a alcanzar esa meta, y, también, las concreciones doctrinales a las que en el tiempo se irán obligando, así como la conversión de la Universidad en instrumento de otros fines y apuestas de la Monarquía.

La Universidad de Salamanca queda constituida en sus saberes y ordenada como un camino que, en distintos niveles y a través de sus facultades, ofrece el modo de alcanzar como culminación, *robustísimos púgiles y atletas en la fe cató-*

lica[12] a través del cultivo de los saberes, principalmente de los teológicos. Y el libro que sobre todo en Teología se ofrece, es *El libro de las sentencias*. Aristóteles y el viejo *Organon* y las viejas traducciones y copias como base y fundamento de la filosofía y como libro de ayuda y camino para la Teología. Pedro Lombardo y su *Libro de las sentencias* para hacer el camino de fe. Es todo antes de Basilea, y antes de que se pongan en cuestión los distintos fundamentos del orden alcanzado con tales métodos[13] y de que se comience en Salamanca, por la propia fidelidad a sus *Constituciones*, a considerar la función de la Universidad y de los saberes para posibilitar una historia profética, la que llevará a una cristiandad renacida que debe surgir tras el cautiverio de lo que ha sido el cisma de Aviñón.

1.3. *Pedro Lombardo o Santo Tomás, he ahí el dilema*

Los modelos teológicos para afrontar el presente y el tiempo de la historia, y dotar de los cuadros necesarios para ello antes de Basilea es, según el mandato constitucional, el de Pedro Lombardo, pero, en torno y después de Basilea, quizá esa primacía comienza a ser sustituida o preferida por la de Santo Tomás. Es el tiempo profético y la historia profética lo que va a sustituir al contemplativo. El modelo que viene inscrito en el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, y es el libro que llena los estudios de Teología, puede aparecer como una teoría contemplativa, gozosa y trinitaria de la realidad toda. Y, en torno y después de Basilea, se irá imponiendo Santo Tomás y la *Suma Teológica*, quizá como teoría más dinámica y militante. Son tal vez dos concepciones de teología y de mundo distintas: una teología más contemplativa y trinitaria (la de Pedro Lombardo) frente a la más militante y dinámica (la de Santo Tomás). Por ello, más allá de la descripción señalada de las constituciones de la Universidad renaciente con las cuales puede aspirar a ser una institución eficiente en la expedición de títulos válidos para toda la cristiandad y esmerada en su servicio, la Universidad y su entramado constitucional encierra un modelo teológico o una teoría de la realidad cristiana, orientado a la ordenación y transformación del mundo desde una perspectiva posibilista.

Explicar cuál fuera la causa o causas de esto, posiblemente sea complejo, pero lo que sí aparece, tal como veremos en Alfonso de la Torre y su *Visión delytable*, es que, efectivamente, se va a dejar a Pedro Lombardo y su ordenación de la materia teológica, así como su horizonte de experiencia y compresión que

---

[12] V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, II, p. 24, nº 444 *"Constituciones de Benedicto XIII para la Universidad de Salamanca.- Peñíscola 26 de julio 1411"*: "[...] producit in fidei catholicae robustissimos pugiles et athletas".

[13] Francis Bacon, nueva recomposición, *Instauratio Magna* y *Novum Organon* (1620) frente al orden y método antiguo y frente al viejo Aristóteles.

a través de ella se suscita, y se comienza a tomar como guía la *Suma* de Santo Tomás. Indudablemente, la arquitectónica de Santo Tomás responde mejor a las metas de Basilea y del Papado, y se siente mejor también con lo que van siendo los estados nacionales y la centralización que exigen, dejando la antigua configuración de reinos.

1.3.1. El Libro de las sentencias de Pedro Lombardo (1100-1160)

El texto guía prescrito en las Constituciones es el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo (1100-1160). Es aquel que puede posibilitar la construcción de un discurso teológico ordenador y configurar el tiempo de la historia[14]. Pero como venimos insistiendo, es todo antes de Basilea, y antes de que se pongan en cuestión los distintos fundamentos del orden alcanzado con tales métodos y se comience a preguntar por las causas del estado a las que ha llegado la cristiandad.

Allí, en Basilea, el conciliarismo y las tendencias, inclusive nacionalistas, son neutralizadas por la doctrina tradicional del papado, esto es, la superioridad del Papa sobre el Concilio y el reconocimiento de su autoridad sobre la Iglesia como Jefe supremo, que se impondrá. Tras Basilea, saldrá definida la necesidad de aunar fuerzas en torno a la Iglesia y al Papado romano. Roma tiene que ser símbolo de la unidad resplandeciente de la cristiandad, tanto en letras, filosofía y teología como en doctrina y en la propia vida cristiana. Se necesita establecer la unidad y la concordia de los príncipes y de la propia cristiandad, tanto griega como romana. Hay que renovar la cristiandad, tras el dolor que ha significado para la cristiandad el Cisma de Aviñón y sus consecuencias, y quizá se percibe que son menos necesarios los principios de vida trinitaria y más un principio centralizador, tal como aparece en la *Suma Teológica*.

---

[14] Véanse las ediciones de J. Cruz (en Pamplona, EUNSA): Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. I/1: El misterio de la Trinidad*, 2002; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. I/2: Nombres y atributos de Dios*, 2004; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. II/1. La creación: Ángeles, seres corpóreos, el hombre*, 2005; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. II/2: El libre arbitrio y el pecado*, trad. de I. Jericó Bermejo, J. F. Sellés, S. Orrego y M. I. Zorroza, 2008; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. III/1: La encarnación del verbo y la obra de la redención*, trad. de P. Arias, J. Garitaonandía, A. Mallea y M. I. Zorroza, 2013. Para una exposición más detallada de estos aspecto de Pedro Lombardo vid. J. L. Fuertes Herreros, "La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca", en R. Hofmeister Pich, M. Lázaro Pulido, A. Santiago Culleton (eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis*, Cáceres, Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara", 2012, pp. 113-136; también, "La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca", *Cauriensia*, VI (2011), pp. 103-145.

Es preciso buscar un nuevo modelo teológico que sirva para vertebrar la nueva cristiandad y hay que repensar las filosofías. Por ello, se ofrecen nuevas vías al conocimiento, nuevas imágenes del hombre y de lo divino, y se nos conduce a soñar la nueva humanidad, que cabe realizar.

1.3.2. Santo Tomás (1224/5-1274), la *Suma Teológica*

Por su parte, Santo Tomás fija y abre mejor desde Dios una historia de salvación y un relato histórico. Es un modelo teológico para la cristiandad y para configurar la cotidianidad y los modos de vida, y al que cupo ensamblar una teoría política cristiana, *De monarchia*. Revaloriza el conocimiento humano y la razón, señala un camino a través de los distintos saberes para llegar a la teología y sabe ensamblar lo divino y humano, y lo humano en lo divino, con una neta revalorización de lo humano y el compromiso de éste en el tiempo de la historia. Será el que en el siglo XVI sabrá conjugar los intereses del Imperio (Monarquía hispánica) y los de la Iglesia en una convergencia de intereses de los mismos.

Desde una perspectiva dinámica, y como asequible a la razón humana y al buen método, iniciará Santo Tomás la Primera Parte de la *Suma Teológica*. Tras responder acerca de la ciencia teológica, centrándose en el *Tratado de Dios*, se preguntará y tratará de probarlo mediante vías adecuadas, *Si Dios existe* (que irá de q2 a la q28), antes de abordar el *Tratado de Dios trino*. En este primer tratado acerca de Dios, desarrolla los siguientes puntos:

> Existencia, naturaleza de Dios, atributos divinis (simplicidad, perfección, bondad, infinidad, ubicuidad, inmutabilidad, eternidad, unidad, cognoscibilidad) y operaciones divinas, primero las inmanentes (conocimiento, volición, amor, justicia, misericordia y predestinación) y después las transeúntes (omnipotencia divina)[15].

Resumiendo, ¿por qué se caracterizarían los modelos de cada uno de éstos autores? El de Pedro Lombardo aparece como teología de la contemplación, del que admira la grandeza de los misterios divinos y se adhiere a ellos con amor, y del que no se pregunta ni se cuestiona lo contemplado. Está gozosamente ahí ante lo divino desvelado y tiende a ello, a lo que es llamado de modo natural. Es la Distinción primera de Pedro Lombardo. Y comienzo luego en la Distinción segunda:

> El misterio de la Trinidad y de la unidad.- Así pues, es necesario mantener con fe verdadera y piadosa lo siguiente: que la Trinidad es un único y solo y

[15] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos, Madrid, BAC, 1957, t. 1., 2ª ed., p. 5.

> verdadero Dios, como dice San Agustín en el libro I de Trinitate (2,4): "Se dice, se cree y se entiende que esta Trinidad –el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo– es de una única e idéntica sustancia o esencia: esta Trinidad es el sumo bien, visible a las mentes puras. En efecto, la débil pupila de la mente humana no puede fijarse en luz tan sublime, si no es purificada por la justicia de la fe"[16].

Por su parte, la de Santo Tomás contiene una mejor arquitectónica. Tras mostrar cómo se puede probar la existencia de Dios, centra todo en él, como causa eficiente y principio primero, y a la par que revaloriza lo humano y los saberes, y la propia naturaleza, imprime dinamismo y posibilita fácilmente un relato y un orden de existencia claro en la historia. Admite, además, en su socorro y ayuda a la filosofía o a cualquier otra ciencia desde la perspectiva del *obsequium rationabile*. Quizás es la doctrina que necesita Basilea y las monarquías que se están haciendo fuertes en tránsito a los estados nacionales.

¿Pedro Lombardo o Tomás de Aquino? Este es el dilema.

1.4. *Sintiendo con los nuevos tiempos: Una apuesta por Santo Tomás en la Visión deleytable de la philosofía et de las otras sciençias de Alfonso de la Torre (ca. 1410?-1460)*

En este marco, iniciado ya el siglo XV, tras la experiencia de desgarro del Cisma de Aviñón (1378-1417) y de la cristiandad, y en torno al Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]), nos encontramos con la obra de Alfonso de la Torre, *Visión deleytable de la philosofía et de las otras sciençias* (ca.1430-40), a la que ya hemos acercado en distintas ocasiones y desde perspectivas diversas, pero complementarias[17]. Es una de las obras más significativas e importantes que

---

[16] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. I/1. El misterio de la Trinidad*, ob. cit., p. 123.

[17] Alfonso de la Torre, *Visión deleytable de la philosofía et de las otras sciençias*, Impremido en la muy noble et leal çibdad de Tholosa [Toulouse], por los muy discretos maestros Juan Parix et Estevan Clebat, 1489, seguimos esta edición en tanto no se indiquen expresamente otras. Alfonso de la Torre, *Vision delectable de la philosophia et artes liberales, metaphisica, y philosophia moral*, Seuilla, por Jacobo Cromberger alemán et Juan Cromberger. Año del Señor, 1526. Acabóse en 16 Junio (en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca); Alfonso de la Torre, *Vision delectable de la philosophia et artes liberales, metaphisica, y philosophia moral*, Seuilla, en casa de Juan Cromberger. Año de 1538; Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*, en J. García López (ed. crítica y estudio), Universidad de Salamanca, 1991, 2 tomos; L. M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's Visión deleytable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001; Cf. J. L. Fuertes Herreros, "El Renacimiento", en A. Segura Naya (coord.), *Historia universal del pensamiento filosófico, vol. III: "Historia del Pensamiento en la Modernidad"*, pp. 89-166; Íd., "Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. III, 1: Saberes y confluencias*, ob. cit., pp. 491-586; Íd., "Una ruptura en la ordenación del saber de las enciclopedias medievales. El *Invencionario* (1474) de Alfonso

surgen con la finalidad de ofrecer una guía que sirva de orientación segura en ese esfuerzo por conseguir, en definitiva, la concordia en la fe y en la restauración de la cristiandad.

Es en esta obra donde se descubre la opción que la Universidad de Salamanca efectúa por Santo Tomás y la *Suma Teológica*, y en la cual, también, se muestra el núcleo vivificador sobre el que se va a asentar la Escuela de Salamanca para vivificar el siglo XV y, luego, en el XVI, repensar el Nuevo mundo. Es la obra del aquinate un discurso de los saberes, que se expresa como una enciclopedia de modo admirable, una suma breve deleitable que sabe compendiar y ordenar los saberes desde una perspectiva teórico práctica, tocando, lo más profundo que en estos momentos se puede tocar, el tema de la salvación y del fin último del hombre, desde la inquietud y el desasosiego, para poder, desde ahí, construir un discurso guía de salvación y de esperanza. Nos sitúa en estos tiempos concretos que creyendo en la pasión del conocer, el entendimiento aspira plenamente a la verdad y se deja conducir a ella por la Sabiduría. Es un programa que como *vademécum* se ofrece para realizarlo. Retoma lo mejor de la tradición enciclopédica antiguo-medieval y con otros ecos y filosofías, sintiendo con este tiempo complejo de múltiples direcciones, ofrece su bello y rico discurso como una nueva Guía de perplejos, pero siendo esta la *Suma Teológica* de Santo Tomás. *Visión deleytable de la philosofía et de las otras sciençias* constituye una enciclopedia de los saberes, un libro de bitácora donde quedan registradas las trazas de la existencia de un tiempo dado y la ruta a seguir; o un libro de viaje del camino que señala la guía segura por donde discurrir para llegar venturoso a la meta dentro del nuevo clima que está propiciando el recién inaugurado Concilio de Basilea (1431) como medio de cerrar las consecuencias del Cisma de Aviñón; y, un deseo, también, de neutralizar el nominalismo y el aristotelismo, de vivificar la escolástica y la vida de la cristiandad.

Es el Concilio de Basilea el gran acontecimiento, que está marcando este siglo, por el conjunto de implicaciones que tiene tanto desde una perspectiva eclesial como filosófica y teológica para la cristiandad. En él se congregarán destacados miembros de la intelectualidad europea. Sintiendo con la cristiandad, y como manifestación de la preeminencia de Castilla y de la voz de su Universidad, la de Salamanca, en el concierto de la cristiandad europea, la delegación a la que antes nos referimos, que Juan II de Castilla envía a Basilea llegará a contar, a partir de 1434, con 130 representantes, entre los cuales estarán Alonso de Madrigal (1401-55), Juan de Torquemada (1388-1468), Alfonso (Alonso) de Cartagena (1384-1456), Juan de Segovia (1393/95-1458) y Rodrigo

de Toledo", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2 (1995), pp. 19-41; Íd., "Imágenes para la virtud", en M. Roberto, N. Costa y L. A. De Boni (dirs.), *A Ética Medieval face aos desafios da Contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004, pp. 679-697.

Sánchez de Arévalo (1404-70); de otros lugares asistirán, entre otros, Nicolás de Cusa (1401-64), Eneas Silvio Piccolomini (1405-64); luego, Pío II (1458-64), Jorge Gemisto Plethon (ca. 1355-1452), Juan Bessarión (1395-14729), Jorge Scholarios (Gennadio, +1464/68), Jorge de Trebizonda (1396-1486), Teodoro de Gaza (1398/1400-78), que llegarán al de Florencia. Este es el tiempo que debe restaurarse y la concordia en la fe que debe suscitarse. Ahí aparece la Visión deleytable.

1.4.1. Para hacer el camino: Saberes del *trivium* y *quadrivium*, filosofía natural y metafísica. Tomando como guía la *Suma Teológica* de Santo Tomás

Alfonso de la Torre (ca. 1410?-1460), quizá un judío converso, que ha nacido en tierras del obispado de Burgos, debe de escribir esta obra entre 1430 y 1440, probablemente sobre 1437-40, (1437?), sintiendo las enseñanzas de su maestro, el catedrático de Teología, Lope de Barrientos (1382-1469)[18], al calor de la Universidad de Salamanca y del Colegio mayor de San Bartolomé, por encargo de Don Juan de Beamonte, prior de San Juan en Navarra, para el príncipe Carlos de Viana. Lo escribe en castellano, pero la edición impresa primera, 1484, es una traducción que se hace al catalán; en castellano, se imprime en 1485 en Burgos, dando lugar a la que comienza a denominarse "edición vulgata", Tholosa 1489, y es seguida por la de Sevilla en 1526.

Sintiendo con los nuevos tiempos y desde una perspectiva de crítica y propuesta correctora:

> E cuando supe que teníades afeción et voluntad por saber cuál era la manera de tratar de la philosofía et de las otras sciençias brevemente, e qué deletación era hallada en aquellos [...] De otra parte veíades el mundo tener vuelta la cara a las utilidades et mundanos provechos, et non solamente menospreciar et increpar el investigar de las sciençias, mas abhominarlas y perseguirlas; e por esta causa queríades que por mí vos fuese hecho un breve compendio de cada sciençia, que cuasi proemialmente conteniese la essençia de aquello que en las sciençias es tratado [...] E éstas son las cosas en suma que se notificavan ser deseadas por vos afectuosamente; las cuales no creo que sin señalado conosçimiento et profunda

[18] Sobre Lope de Barrientos y los interrogantes pendientes sobre la noticia de su vida y obra, cf. A. Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, San Esteban, 1994; M. I. García-Monge Carretero, *Estudio y edición crítica del "Tratado del dormir" de Lope de Barrientos*, Memoria para optar al Grado de Doctor, Madrid, Facultad de Filología, Depto. de Filología II, Universidad Complutense, 2001; A. Rísquez Madrid, "Edición crítica de *Clavis Sapientiae*. La llave del saber de Lope de Barrientos", *Boletín de la sociedad de Estudios Latinos, BOSELAT*, 0 (2011), pp. 28-29. Esta Tesis se halla en vías de publicación.

> investigaçión de muchas señaladas cosas ser por vos previstas, venistes a limitaçión de inquirir pasos tan señalados como hayáis tocado en la turbaçión del mundo, et ignorancia et abhominación de las sciençias que es fallada en los modernos tiempos, de que proceden todas las viçiosas costumbres[19].

Y cae el autor en un profundo sueño, en el que tiene una visión, "en la qual pohéticamente et por figuras se declaran los males y turbaçiones del mundo"[20], pero donde también se le ofrecerá la solución a los mismos, "[...] E estando en aqueste debate de voluntad y entendimiento, los sentidos corporales se amargaron et fueron vencidos de un muy pesado et muy vigoroso sueño, do me paresçió claramente haber visto todas las siguientes cosas"[21]. Contempla cómo los vientos de las cavernas de Eolo, que permanecían cerradas, son abiertas y comienzan a inundar la tierra con innumerables opiniones y dudas, forman "fumosas" nubes de grande oscuridad y tiniebla, comenzando a hacer imposible el uso de la razón de las criaturas. El ejercicio recto de la razón se torna difícil. La verdad se oscurece, aparece la fuerza de Vulcano en el mundo, surge la discordia, el oficio de la Sibila, entran en crisis los valores, las aguas de la fuente de Castalia son vendidas a cualquier precio, se llenan de creyentes las casas de los sofistas, estoicos, pitagóricos, peripatéticos y académicos, aparecen multitud de malicias y escándalos, y la poesía cae turbada bajo el yugo de la barbarie. Retornan los espantables monstruos, que hasta entonces habían sido dominados por la célica mano de Alcides. El cielo amenaza con su caída total al no haber ya hombres capaces de sostenerlo con sus alas de verdad, y domina la prevaricación universal[22].

Tal es el inicio de la *Visión deleytable,* que está construida en forma alegórica, como un caminar a través las distintas moradas de los saberes en tiempos renacientes de renovación, y, queriendo discurrir a manera de diálogo en todo momento, está estructurada configurando una enciclopedia del saber. Se inicia con un breve *proemio* y continúa con dos partes principales. La primera, va exponiendo en un caminar y visitar las moradas de las distintas artes liberales, de la metafísica y de la filosofía natural. Y la segunda, parte de la filosofía moral, de cómo las virtudes moderan las pasiones y cómo nos enderezan para alcanzar la verdadera Sabiduría y la bienaventuranza eterna, que es la contemplación de Dios. Este caminar a través de las artes liberales permite a nuestros interlocutores, el entendimiento como niño necesitado y el ingenio natural, señalar la verdad que, en sus límites, puede ser percibida desde las artes. Es por este motivo por el que el ascenso que había iniciado el entendimiento parece

[19] Alfonso de la Torre, Ob. cit., fols. 3r-3v.
[20] Ibid., fol. 4r.
[21] Ibid.
[22] Ibid., fols. 4v-5r.

detenerse al desvelar la astronomía sus últimos misterios. Ya no es permitido a nuestros celosos caminantes el continuar su andadura sin un permiso especial, como don gratuito, que será dado al hombre, si todavía persiste en su actitud de indagación sincera de la verdad.

Aparecen y se reúnen la Verdad, la Sabiduría, la Naturaleza y la Razón, también en figuras de mujer, para deliberar si conceden o no la revelación de la Verdad al entendimiento, no con mucho de apariencia, tal como era mostrado en las artes liberales, sino en la diafanidad, claridad y unidad de su ser. Se hace, por ello, necesario que se ofrezca al hombre una revelación. Revelación que no va a venir del esfuerzo del hombre, ni de las artes, sino de la Sabiduría, como saber que ilumina todo el conjunto de la realidad, que llena de sentido la vida del hombre, que explica sus contradicciones, que muestra la verdad de todo el universo y que señala la certidumbre de "haber Dios"[23]. Desde esta perspectiva, la Razón y la Verdad conducirán al entendimiento al palacio de la Sabiduría donde, como filosofía natural y metafísica desvelando sus misterios, hablarán de Dios, lo probaran siguiendo las vías de la existencia de Dios de Santo Tomás, hablarán de la creación, de la inmortalidad del alma, de la providencia, de la fortuna, del orden del universo, de todo lo que impide al hombre conocer la verdad y la certidumbre de las cosas. Así, irán conduciendo y preparando nuestro entendimiento para estar en condiciones de recibir la verdad. Con esta atenta revelación se cerrará la primera parte de la *Visión deleytable*[24].

A nuestro juicio, éste es el momento crucial de la obra: Las artes liberales y el entendimiento se mueven entre imposibles, fantásticas, vanas o abominables opiniones, que el mismo mundo en el tiempo se encarga de difamar por mentirosas[25]. Opiniones acostumbradas en las cuales el hombre "fue nascido y criado", aunque, en algunas ocasiones, pueda llegar a descubrir algunas piedras preciosas. La Verdad, por su parte, aparece señalando los límites del poder del entendimiento y portando la verdad de la realidad[26].

Cuál sea el significado de toda esta primera parte[27] (primera *estoria*) nos viene resuelto al final de la misma: "la primera estoria e parte especulativa de

[23] Ibid., fol. 26r.

[24] Ibid., fols. 23r-60r.

[25] Ibid., fol. 21r.

[26] Ibid., fols. 17v-8r; 22v-23r.

[27] Tal vez lo que vamos a señalar no se ha podido precisar antes por la suerte aciaga que sufrió la edición castellana de la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre, efectuada por Fadrique de Basilea en Burgos 1485 y, luego, la de Tholosa en 1489 y todas las que posteriormente vinieron (que han sido muchas en el tiempo); la composición del libro, la que ahora se puede llamar edición vulgata, se había hecho con un manuscrito al que posiblemente le faltaba un folio o, en la propia preparación de la caja de tipos, se saltaron dicho folio. No obstante, lo que ahora se dice lo toma en cuenta.

las artes liberales e de la metafísica e de la natura"[28] es dada para en la segunda conducirnos a desvelarnos la verdad revelada, la Sabiduría (Trinidad divina, contemplación de Dios, eternidad gozosa, y la vida virtuosa que habrá que llevar para merecerla). Todo ha sido una preparación para robustecer el entendimiento y que goce de mejores condiciones para recibir la Revelación que gratuitamente se nos dará. Santo Tomás aparecerá ahí, será el autor que se precise para dirigir la nueva marcha de la historia. Aquí, en esta situación y momento, es donde reverberan los ecos que efectivamente suscita y que nos llevan a mirar la q.1 de la primera parte de la *Suma*: "*Cuál sea la doctrina sagrada y a qué cosas se extiende*", tal como Santo Tomás se preguntará, y tal como iniciará el tratamiento: "Para encuadrar nuestro intento dentro de algunos límites, se impone en primer término averiguar qué sea y a que se extiende la doctrina sagrada [...] Primera de la necesidad de esta doctrina [...] Cuarta: *si es especulativa o práctica*"[29], a lo que responderá: "Es, sin embargo más especulativa que práctica, porque trata de las cosas divinas con preferencia a los actos humanos, de los que sólo se ocupa en cuanto que por ellos se encamina el hombre al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste su felicidad eterna"[30]. Y será la solución que Santo Tomás en el artículo 6 de esta cuestión primera dictaminará: "La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina, de la que asimismo, en cuanto sabiduría suprema, toma su orden todos nuestros conocimientos [...] ya que el conocimiento propio de esta ciencia es el obtenido por revelación y no el forjado por natural discurso"[31]. Así lo tenemos en el propio texto completo de la *editio princeps* de la *Visión deleytble*. La página que falta en la edición vulgata de la *Visión deleytable*, que aclara y explica más esta sintonía con Santo Tomás y la *Suma Teológica*, con su método y con el valor asignado a la razón, nos clarifica esta presencia de Santo Tomás.

Por otra parte, como se verá, se está en sintonía fidelísima con el espíritu que marcaban las Constituciones dadas a la Universidad y el papel asignado a los saberes "*in fidei catholicae robustissimos pugiles et athletas*"[32], expresión que será

---

[28] Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*, ob. cit., t. 1, p. 245, § 280-283; Tholosa, fol. 60v.

[29] Tomás de Aquino, Ob. cit., vol. I, q.1, p.58: "*De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*". El artículo 4, a4, pp. 64-65, se preguntará y responderá a esta cuestión.

[30] Tomás de Aquino, Ob. cit.

[31] Tomás de Aquino, Ob. cit., p. 69, q1 a6.

[32] V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, "*Constitutiones de Benedicto XIII*", ob. cit., p. 24; y en p. 177 aparecerá esto mismo en las "Constitutiones" que Martín V dará a la Universidad de Salamanca en 1422, y que se recogen en esta obra, pp. 177-212. Martín V, Papa, *Constituciones de Martín V*, edición y estudio al cuidado de P. Valero García y M. Pérez Martín, Universidad de Salamanca, 1991, p. 115: "El obispo Martín, siervo de los siervos de Dios, para eterno recuerdo del acto. La moderada clemencia de la sede apos-

recreada en imágenes en la *Visión deleytable*. El entendimiento humano, que aparece como tierno niño necesitado[33], mediante los distintos saberes se irá fortaleciendo y constituyendo como varón adulto, que, libremente, puede iniciar su transformación en varón de fe si toma el camino que se le ofrecerá en la segunda parte de la *Visión deleytable*[34]. Es una consideración hermosa de la razón y del ser humano, distinguido precisamente por esto, perfectible y apeteciendo siempre la verdad, yendo tras los saberes y las últimas preguntas, ésas que se hallan en el límite de su alcance y que, por lo tanto, marcan las delimitaciones tanto de la propia razón como de la teología. Y como no podía ser de otra manera, en estos momentos, practicando el *obsequium rationalibile* paulino "in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi"[35], tal como lo señala Santo Tomás al comienzo de la propia *Suma Teológica*[36].

Y son, precisamente, los ecos y paralelismos los que nos llevan a mirar más atentamente el *Prólogo* y la q.1 de la Primera Parte de la *Suma* y a ponerla en relación con la *Visión deleytable*. En efecto, Santo Tomás en el inicio del "Prólogo" de la *Suma* evoca la imagen del niño, de la siguiente manera:

> Como el doctor de la verdad católica debe no solo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol: "Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida", nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes[37].

E instando al Entendimiento (así se llama el niño) a iniciar el camino para que, más allá de lo que excede sus límites, le sea mostrada la verdad:

> Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: "Te han sido mostradas muchas

---

tólica difundiendo graciosamente los dones de su generosa bondad a sus súbditos, acoge con mayor benevolencia en los brazos de sus gracias a aquellos, que, dedicados al ejercicio de las letras, se preocupan de penetrar el conocimiento del incomparable tesoro de las cosas divinas y humanas, en quienes el divino autor y la sierva naturaleza plantaron las raíces de las buenas costumbres y de las bellas artes y la madre iglesia concibiendo con continuo dolor alumbra, alumbrando favorece y finalmente saca fortísimos combatientes y atletas en la fe".

[33] Alfonso de la Torre, *Comença lo libre appellat Visio delectable*, ob. cit., fols. 4r-4v; o, si se toma la edición crítica ya citada de J. García López, *Visión deleytable*, pp. 105§ 44 - 107 § 23.

[34] Este crecimiento y maduración del niño-Entendimiento en imágenes, y que en las ediciones impresas se puede percibir con claridad si se toma la *editio princeps* de 1484 de Alfonso de la Torre traducida al catalán (cf. fols. 4r-4v): "...E luego vi el Entendimyento en forma de fuego de la cantidad de un pequeño niño, e el Yngenio Natural asý como una claridad de candela,...".

[35] 2 *Cor* 10,5.

[36] Tomás de Aquino, Ob. cit., q1 a8, p. 74.

[37] Tomás de Aquino, Ob. cit., *Prólogo*, p. 57.

> cosas superiores al pensamiento de los hombre", y en éstas consiste la doctrina cristiana[38].

¿Acaso no será la *Visión deleytable* la visión gozosa de la doctrina verdadera a la que ascendiendo es llevado de la mano el niño-Entendimiento y va creciendo mediante el conocimiento adquirido al ir visitando los distintos saberes, a través del camino de ascenso que señalan las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium* como servidoras de la Verdad? Es lo que filtra Santo Tomás, y está siendo recogido en las imágenes poderosas de esta tradición enciclopédica[39]. Lo que le será dado y contemplará al final del camino, o lo que será mostrado al que ha dejado de ser niño, será la doctrina sagrada, la revelación, el sentido de todo lo creado [...] Dios, "todo cuanto se estudia en la doctrina sagrada está comprendido en Dios, aunque no como partes, especies o accidentes, sino en cuanto que de algún modo está ordenado a Él"[40]. El niño-Entendimiento, una vez visitada la morada de la *Gramática*, donde recibirá los nutrimentos proporcionados por ella, partirá, movido por la acuciante pasión del conocer y fidelidad constitucional en desarrollarse como robusto atleta en la fe, tras la guía de la *Suma Teológica*:

> El Entendymento, con lo que que avía oýdo de la boca de la doncella e con aquello que avía visto pintado, ya era contento quanto a la congruidad de la fabla, e el Natural Yngenio lo aquexava que siguiese su camino conmençado e non quisies perder más tiempo. E tomando con omildad omyll mente liçençia de la doncella e ryndiéndole gracias por el beneficio resçebido, el Yngenio Natural, el qual ya era en mayor cantidad que primero de lumbre, e el Entendimiento, [que] ya era más robusto, començaron la segunda jornada, no menos áspera pero fácil más que la primera[41].

Llegaron a casa de la *Lógica*, y, allí, el niño-Entendimiento es adiestrado en este arte, y así fortalecido, debe seguir las propias indicaciones de la dueña: "e ya tiempo es que continúes el camino començado, ca nosotros somos como los labradores, que con grant trabajo syenbran el pan [...] E con tanto el

---

[38] Tomás de Aquino, Ob. cit., q1 a1, p. 60.

[39] Tomás de Aquino, Ob. cit., p. 67: "*Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias...* A las otras ciencias se las llama servidoras de ésta, según leemos en los Proverbios: "Envió a sus siervas a llamar desde el castillo"" [...] "Pero, no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplean a las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar. Pero la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural [yngenio] (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña".

[40] Tomás de Aquino, Ob. cit., q. 1 a7, p. 71.

[41] J. García López, *Visión deleytable*, ob. cit., pp. 114§ 132 y 115 § 240; Tholosa, fols. 7r-7v.

Entendimiento tomó *comiat* (liçençia), e el Yngenio ya tenía grant lumbre, que paresçia día claro, synon paresçía sol"[42]. De esta manera, en este caminar y recibir los diversos saberes como nutrimentos adecuados en las distintas moradas de las disciplinas que visita, la Retórica, la Aritmética, la Geometría y la Música, el Entendimiento alcanza su mayoría de edad y fortaleza, y llega a la cumbre de este monte. En esto, el camino se había ido haciendo más fácil y luminoso por la propia luz irradiada. Llegando a la cumbre:

> A la séptima mansyón, ya no avía cosa de subir del monte, sino sólo que la donzella que ý esteva quisiese abrir la puerta, la qual paresçía de las hermanas pasadas mucho más fermosa [...] ella le dixo cómo a ella dezían Astrología, e que su ofiçio era conssyderar la altura en el movimiento, la quantía de los çielos e estrellas, más sus secretos non podían bien ver los de fuera, e por ende que esperase la entrada[43].

Resumiendo, será aquí donde termina el camino, en este límite de la razón, que marca la Astrología, siguiendo las indicaciones de Santo Tomás, y donde habrá que esperar por fe que sea mostrada la verdad, que ya no será por vías de la razón, sino de la revelación. Efectivamente, como decía el aquinate, el entendimiento-niño ha caminado "con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia (la ciencia sagrada) enseña"[44]. Nos quedamos atentos.

Alfonso de la Torre probará la existencia de Dios en un capítulo específicamente dedicado a ello. Es el capítulo XI de la Primera parte, "De cómo la Sabiduría probó al entendimiento que había Dios, y que era uno, et que no tenia cuerpo"[45], y donde va a seguir y tomar las pruebas de la existencia de la *Suma Teológica* de Santo Tomás[46] para probarlo. Tras visitar las distintas artes,

---

[42] J. García López, Ob.cit., p. 123§ 237-238; Tholosa, fol. 11r.

[43] J. García López, Ob.cit., p. 137 § 3-27; Tholosa, fols. 17v-18r.

[44] Tomás de Aquino, Ob. cit., q.1 a5, p. 67.

[45] Alfonso de la Torre, *Visión delytable*, ob.cit., (BAE, XI, pp. 353b-357b; Tholosa, fols. 24r-26v.

[46] Tomás de Aquino, Ob. cit., q.2 a3, pp. 118-121: 1ª Vía: "Todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo se mueve [...]Es pues imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil [...] Más no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor... Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios". 2ª Vía: "La segunda vía se basa en la causa eficiente. Hallamos que en este mundo hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes porque siempre hay causas eficientes subordinadas [...] Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios". 3ª Vía: "Considera el posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden

siendo la última la Astrología, es invitado a entrar en el monte sagrado. Abierta la puerta, donde el Entendimiento, fue recibido por dos doncellas, la Verdad y la Razón, fue conducido por el "el huerto de la delectación"[47] y le preguntaron la causa de su venida. Él les dijo: "que tenía muy gran gana et deseo sin comparación de saber cuál era la causa final para que el hombre había sido hecho"[48], ya que según su juicio "tantas eran las diformidades et las abominaciones que en los hombre eran halladas y que aunque le habían dicho que había Dios, et retribución de bien et mal, que esto no lo creía como viese lo contrario"[49]. Alfonso de la Torre, al igual que Santo Tomás en la *Suma Teológica*, planteará el tema de la existencia de Dios, también desde el comienzo, tras el recorrido primero de los saberes, en el capítulo 8, *De cómo fabla la Razón con el Entendimiento* (el niño)[50]. La respuesta, o mejor, la pregunta que Alfonso de la torre efectúa es la petición de explicación o teoría general de la realidad y la configuración de un orden posible de acuerdo a esa teoría y principio fundador y vertebrador de la misma.

Dado que estamos en un marco en el que el libro para abrir y dejar abierta la puerta de la explicación general y de los misterios es el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo (libro que no arranca de la interrogación sobre la existencia de Dios, sino de la recreación y contemplación de la Santísima Trinidad), rompiendo con lo que hubiera cabido esperar, el libro guía que seguirá Alfonso de la Torre es la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Efectivamente, en el capítulo XI, *De cómo la Sabiduría probó al Entendimiento que había Dios, y que era uno, et que no tenía cuerpo*, tomará las tres primeras pruebas de la existencia de Dios de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (*S Th I* q. 2 a3) y hará una adaptación según lo está exigiendo el ritmo de la obra, diálogo cercano persuasivo, tras haber presentado en el capítulo X, *De veinte y seis principios que la Verdad puso verdaderos et infalibles, los cuales otorgó el Entendimiento et todos los que ahí estaban, para probar que había Dios, y que era uno, y que no era cuerpo*[51], haciendo referencia a la q. 2 a3 de la *Suma*. En el capítulo XI dirá:

---

existir o no existir [...] es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llamamos Dios".

[47] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), cap. IX, "De cómo el Entendimiento entró en el monte sagrado, y qué son las cosas que allí vido", p. 352a. Tholosa, fol. 21r.

[48] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), p. 352b. Tholosa, fol. 22r.

[49] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), p. 352b. Tholosa, fol. 22v.

[50] Alfonso de la Torre, Ob.cit., (BAE), VIII, p. 350b. Tholosa, fols. 19r-19v. Transcribimos por la edición de BAE en las notas siguientes con el objeto de que sea más fácilmente consultado y leído el texto, e indicando su lugar en la edición de Tholosa. Cf., también, Alfonso de la Torre, Ob.cit., (BAE), X, p. 353a. Tholosa, fol. 23r. Estos 26 principios parecen ser apuntes de clase muy bien elaborados y tomados.

[51] Alfonso de la Torre, Ob.cit. (BAE), X, p. 353a; Tholosa, fol. 23r.

> Dijo la Sabiduría: "Ya habemos oído lo que dijo la Verdad, y ella no puede mentir, et tú ya lo has otorgado". "Verdad es", dijo el Entendimiento. Dijo la sabiduría: "Ya has visto como todas las cosas engendrables et corruptibles tienen movedor, por la proposición vicésimaquinta [...] y esto no procede de infinito [...] Pues luego es necesario que haya movedor primero, el cual no sea virtud en cuerpo, ni haya en él movimiento sustancial ni accidental, ni sea partible ni mudable en alguna manera. E síguese que no pueden ser dos los movedores primeros [...] Y esta especulación nos ha traído a otorgar de necesario que hay movedor del cielo, el cual es uno que no es virtud en cuerpo; este decimos Dios glorioso bendito [...] Así que nos hallamos cosa compuesta de movimiento et movedor; hallamos que es cosa movida et no mueve otra, y esto es los postrimero movible; síguese necesario que sea movedor et no sea movido, y este es Dios glorioso bendito, el cual es sempiterno et bienaventurado"[52].

Y esto es lo que decía Santo Tomás en la primera y segunda vía[53]. Con respecto a la tercera prueba que propondrá Alfonso de la Torre, afirmará lo siguiente:

> Tercera prueba, dijo la Sabiduría: Nos vemos muchas cosas salir de potencia en acto et de ser a no ser, et vemos algunas cosas engendrarse et corromperse, y esto es porque tiene potencia para ello; et toda potencia es de parte de la materia; et cierto es que toda potencia es reducida en acto en algún tiempo; si no, sería en vano la tal potencia como aquella. E pues manifiesto es que toda cosa que sale de potencia en acto es menester quien la faga salir, y esto no procede en infinito, así como habemos dicho; síguese que haya un movedor et dador de formas et seres et perfeciones, el cual nunca fallezca, mas el su ser sea necesario en todas maneras: este es Dios glorioso et bendito[54].

Hasta en su numeración tiene su correlato en la tercera vía de Santo Tomás:

> Considera el posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir [...] es forzoso

---

[52] Alfonso de la Torre, Ob. cit., (BAE), XI, p. 354a-b; Tholosa, fols. 24r-25r.

[53] "Todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo se mueve [...] Es pues imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil [...] Más no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor [...] Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios". Al igual que en la segunda vía: "La segunda vía se basa en la causa eficiente. Hallamos que en este mundo hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes porque siempre hay causas eficientes subordinadas [...] Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios".

[54] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), p. 354b. Tholosa, fol. 25r.

> que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llamamos Dios.

Alfonso de la Torre en el capítulo XII, *De cómo mostraron al Entendimiento el poder de Dios [...] De la bondad de Dios, et dice cosas muy singulares, por qué Dios no hizo las cosas mejores de lo que son,* seguirá la cuarta vía de Santo Tomás, que "considera los grados de perfección que hay en los seres", para señalarlo y acabar su desarrollo diciendo:

> Dios lo fizo en la mejor manera que ser pudo, en la orden mas convenible, y en la mayor perfeción que las cosas recebir podían. [...]; "e ya has visto cómo la bondad de Dios es a las cosas comunicada por la largueza et magnificencia suya". Entonces dijo el Entendimiento: "Alabado sea y ensalzado por siempre jamás el glorioso Dador de todas las perfeciones et bondades"[55].

El capítulo XIII, *De la providencia, fado y fortuna, et declara maravillosos secretos*[56] lo pondrá en correspondencia con la quinta vía de Santo Tomás, en la cual se "toma el gobierno del mundo", para hablar extensamente de la Providencia de Dios y del cuidado de lo creado no sólo en este capítulo, sino también en el XIV, *Que declara la opinión verdadera en la providencia de Dios*[57]; en el XV, *De una cuestión maravillosa*[58]; y en el XVI acabará como recapitulación y apertura nueva hablando de la creación, *De una cuestión maravillosa: cómo el mundo comenzó*[59].

De esta manera Alfonso de la Torre sabe unir, para mejor responder, yendo a Santo Tomás y no a Pedro Lombardo y a su *Libro de las sentencias,* la existencia de Dios, mediante la primera de las pruebas, con la creación por parte de Dios del mundo para abrir todo el tema del fin último del hombre. El camino que debe recorrer en la segunda parte de esta *Visión deleytable* será un discurso de una arquitectónica admirable:

> Dijo el Entendimiento: "Ya me habeis dicho que Dios es movedor et ordenador de las cosas; veamos si este mundo fue siempre como agora es; conviene a saber, si hobo siempre casas, ciudades, hombres, animales como lo son hoy, o comenzaron de nuevo...". A esto respondió la sabiduría [...] empero yo te he dicho en las proposiciones pasadas, si bien te recuerdas de ellas, que no podía haber más de una cosa la cual fuese necesaria de ser absolutamente, y que todas

[55] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), pp. 355b-357b; Tholosa, fols., 26v-29v.

[56] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), pp. 357b-359a; Tholosa, fols. 29v-32v.

[57] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), pp. 359a-361b; Tholosa, fols. 32v-36r.

[58] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), pp. 361b-362b; Tholosa, fols. 36r-37v.

[59] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), pp. 362b-364a; Tholosa, fols. 37v-40v. Cabe señalar el error de la numeración que se salta el impresor: el fol. número 38r y 38v no aparece, sino que pasa del fol. 37v al 39r.

> las otras cosas eran posibles de ser, pues cierto es que toda cosa posible tiene causa por la cual es, et sin aquella no sería así, como es la luz en el aire, que es en efecto producido por el sol, y dura durante la causa eficiente et perseverante. Así el mundo en respecto de Dios glorioso, et todas las cosas que en el son, que es efecto y cosa producida, o obra de Dios sacada de su no ser a su ser, y su perfeción, después que no era, de Dios recibe la perfeción todas y el ser que tiene... vió el ser del mundo ser bueno[60].

Todo fue creado para que todo vuelva a Dios, para que "todas las cosas se tornen a él"[61].

1.4.2. La revelación acaecida: Saberes teológico-jurídico y morales

La segunda parte de esta suma deleitable se va a centrar en desvelar la verdad plena para mover a ese retorno a Dios. En primer lugar, presentará la filosofía moral, para, en segundo lugar, conducirnos a descubrir la verdad revelada: la Sabiduría (Trinidad divina, contemplación de Dios, eternidad gozosa).

Con respecto a la filosofía moral hablará desde una óptica teológica de las virtudes y de cómo éstas moderan las pasiones. Señalará las desordenaciones y engaños que anidan en el hombre; de las maneras de vivir en el hombre "según ángel o hombre o animal", donde se le enseñará esta vida humana de acuerdo a su último fin. Nos mostrará las virtudes, entre éstas, las "quatro prinçipales y más neçessarias": la prudencia, la justicia, la fortaleza y la temperanza, que aparecerán bajo imágenes de mujeres. La *justicia* era mujer con voz, pero sin rostro. No la describe Alfonso de la Torre, pero habla y se percibe su noble porte[62]. La *fortaleza* era doncella "a los pies de la cual yazía un león grande, y ella, puesto que de cuerpo fuese delicada, tenía el corazón muy fuerte et muy robusto"[63]. Y la *temperança* era una doncella "el gesto de la cual era en una manera media, ansí en el aparato como en la fabla y en el movimiento y en todos los gestos"[64].

Tras esta primera parte, se centrará en la segunda. Mostrará cuál debería ser la ordenación de la vida desde presupuestos teológicos y desde el fin último del hombre: la visión de Dios y la bienaventuranza; nos hace contemplarla y paladearla así como apetecer el modo de vida más ajustado para alcanzar ese

---

[60] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), XVI, pp. 362b-363a; Tholosa, fols. 38v-39v.

[61] Alfonso de la Torre, Ob. cit. (BAE), XVII, p. 367a; Tholosa, "Questión de la causa final del mundo", fol. 45r.

[62] Alfonso de la Torre, Ob. cit., Tholosa, fol. 80r.

[63] Alfonso de la Torre, Ob. cit., Tholosa, fol. 81v.

[64] Alfonso de la Torre, Ob. cit., Tholosa, fol. 84v.

gozo de la visión de Dios[65]. Será en ese contexto de vida bienaventurada y contemplación de Dios donde se presentará el misterio trinitario como desvelación de la vida divina, ya casi concluyendo la obra, y como compilación de la Verdad plena: la fe, tal como es confesada por la Iglesia en el *Simbolum quicumque*, como *credo* de la Iglesia, que debía ser proclamado y creído[66]. Señalará que esta "fe cathólica santa y verdadera" es necesaria para la salvación y hará un llamada de atención sobre las formas y deberes sociales y el comportamiento político[67]. Tras la contemplación de estas imágenes y experiencia recibida, "e vees aquí –dixo la Razón– la bien aventurança de los omnes e su mal aventurança las cuales consisten en llegarse a Dios glorioso *o* partirse dél en este mundo o en el otro"[68], no queriendo dejar este lugar de bienaventuranza, se invitará a nuestro caminante a volver de nuevo al mundo a empeñarse y a aplicarse, tras lo visto y experimentado y una vez liberado de todas sus inquietudes, en emprender una nueva vida, una vida virtuosa[69].

Tal es el modo en que queda articulada la obra de Alfonso de la Torre: un viaje en imágenes, discurso de persuasión retórica en imágenes y palabra viva, configurando una arquitectura del saber y una ordenación de las artes y de los saberes teológicos en su vertiente teórico-práctica, tomando como guía a Santo Tomás.

Ahora bien, ¿dónde queda Pedro Lombardo y su *Libro de las sentencias* si Santo Tomás y la *Suma Teológica* se habían hecho presentes? Lo que había sido revelado ahora al entendimiento, lo había sido siguiendo a Santo Tomás y no a Pedro Lombardo:

> Lo primero, le provaremos como ay Dios, e de aquí se provará cómo Él es regidor del mundo, e destruyrse ha la opinión del caso, fado e fortuna. E después le mostraremos cómo Dios, asý como es comiençó, que asý es fyn de todas las cosas, e cómo el omne fue fecho para la bien aventurança, e qual es aquella, e comó no puede ser synon después de muerto la verdadera[70].

Ciertamente, Pedro Lombardo queda demasiado lejos. El guía ahora es Santo Tomás. Lo es tanto en el texto de Alfonso de la Torre como en las aulas de Salamanca, que proponen a Santo Tomás como guía para hacer el camino

[65] Alfonso de la Torre, Ob. cit., Tholosa, fols. 96r-100r: "Declaraçion de los presupuestos en que se prueva la visión de Dios el fin del ombre".

[66] J. García López, Ob. cit., pp. 327 § 1-6 – 329 § 73-75. Tholosa, fol. 92r-93r.

[67] Alfonso de la Torre, Ob. cit., Tholosa, fols. 96r-100r.

[68] J. García López, Ob. cit., p. 345 § 362-365. Tholosa, fol. 100r.

[69] J. García López, Ob. cit., pp. 347-348 § 25-34. Tholosa, fol. 100v.

[70] J. García López, Ob. cit., "De cómo la *Sabieza* fabló, e reçita la orden que se ha de tener en el proçeso del disputar", p. 155 § 10-14. Tholosa, "De cómo la Razón y la Verdad fablaron al entendimiento", fol. 23r.

en estos tiempos en torno al Concilio de Basilea y en la Salamanca de la primera Escuela. Además, ¿para qué seguir a Pedro Lombardo?¿Qué necesidad hay si Santo Tomás había sido comentador del *Libro de las sentencias*, y había sabido superar y enriquecer dicho libro y todo estaba mucho mejor expuesto y sistematizado en la *Suma Teológica*? Inevitablemente Santo Tomás es el guía seguro y la apuesta de la Universidad de Salamanca.

1.5. *Propósito*

Tras la experiencia primera de lo que ha sido el cisma de Aviñón y las líneas marcadas por el Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]) cabe ofrecer una doctrina experimentada y segura para guiar y blindar frente a los peligros de la Fe y de la Iglesia, y para permitir una navegación serena en estos tiempos nuevos que se han abierto, tal como se va haciendo en Salamanca. Se está ya en el Renacimiento y ante la diversidad de filosofías y líneas de pensamiento que se han abierto. La Universidad de Salamanca, no va a ser ajena a estos requerimientos y, sintiendo con estos tiempos en la segunda mitad ya del siglo XV, y desde la fidelidad a la Iglesia, tratará de dar respuesta a ellos.

Desde esta perspectiva nuestra exposición, tal como aparece intitulada (*Una filosofía para el Viejo y Nuevo Mundo en Salamanca, siglo XVI*) va a pretender mostrar el modo en el que la filosofía y la teología de Tomás de Aquino, concebida como doctrina segura y de concordia en la unidad de la fe en el marco del siglo XV, se transfigura como nueva ante el descubrimiento de América al ampliar su horizonte de reflexión sobre el Nuevo Mundo y sobre el orbe entero. Será la nueva filosofía y teología que, renovada, sabe brotar, no sólo para el Viejo Mundo, sino para el Nuevo, para la comunidad humana nueva y engrandecida que ahora, reencontrada, aparece en el horizonte del siglo XVI[71]. A la par, en este estudio, y a través de los distintos autores que se presentarán en este libro, se señalarán las etapas, autores y actitudes que se irán haciendo presentes en la que se reconocerá como "Escuela de Salamanca" al tener que responder como referente moral autorizado a los desafíos globales de un mundo nuevo, tanto desde una perspectiva teórica como práctica. Nos centraremos

[71] Para otros aspectos que también pueden ayudar, cf. J. L. Fuertes Herreros, "Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. III, 1: *Saberes y confluencias*, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 491-586. La primera parte de este estudio se titula *La Universidad de Salamanca y la experiencia de la cristiandad en el siglo XV*. La segunda parte, parte de los finales del siglo XV y se extiende hasta mediados del XVI bajo el título *La experiencia de la cristiandad y del imperio*. La tercera se titula *Entre resplandores, el cambio* y se extiende, aproximadamente, desde mediados del siglo XVI hasta finales de este mismo siglo. Cf. asimismo, J. L. Fuertes Herreros, "El Renacimiento", en A. Segura (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico: III. Edad Moderna*, Ortuella, Liber Distribuciones Educativas, 2007, pp. 89-166.

en el análisis del segundo momento de la segunda Escuela, la del siglo XVI, ya tras el descubrimiento de América.

Con ello, queda situada la presentación concreta que de la Escuela y de los distintos autores de la segunda Escuela de Salamanca se efectuará en este libro. Con ello, se va a iniciar una nueva etapa para la filosofía y la teología. Será Francisco de Vitoria quien abra esta nueva filosofía y teología para este que ya era Mundo nuevo. Le seguirán, entre otros, Domingo de Soto [(1495-1560), 1552-1560], Fray Luis de León (1527-1591) y Francisco Suárez (1548-1617). Igualmente, en otros autores como Melchor Cano [(1509-1551], Pedro de Sotomayor [(1511-1564), 1560-1564], Mancio de Corpus Christi O.P. [(1507-1576), 1564-1577], Bartolomé de Medina O.P. [(1527-1580), 1577-1580] o Domingo Báñez O.P. (1528-1604), [1580-1604].

II. UNA FILOSOFÍA PARA UN MUNDO NUEVO LA ESCUELA DE SALAMANCA, SIGLO XVI

Con el objeto de mostrar la nueva tarea que en el siglo XVI tendrá que asumir la Universidad de Salamanca y su Escuela tras el Descubrimiento de América, la presente sección se divide en dos apartados principales. El primero referido a Cristóbal Colón (c. 1451-1506), como testigo privilegiado del surgir del Nuevo mundo[72] y de lo que se experimenta al contemplar desde una ambigua mirada lo que se ofrece ante las Indias que van apareciendo: "El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quién lo tiene, haçe cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso"[73], así como las acciones que, desde una razón no contenida, se desencadenan tendentes al dominio de aquellas tierras. Y el segundo, presenta a Fernán Pérez de Oliva (1494-1531) y su *Historia de la inuención de las Yndias* (1528), destacando las nuevas propuestas que, desde el humanismo, se hacen ya en la Universidad de Salamanca en este repensar el encuentro entre estos dos mundos, el Viejo y el Nuevo, y señalar el camino que cabe: el de una historia nueva, el de una comunidad humana concertada en pos de la perfección y reconocimiento de todos los seres humanos. Se concluirá mirando a Francisco de Vitoria, el exponente más cualificado de la Escuela de Salamanca en estas primeras décadas del siglo

[72] C. Colón, *Textos y documentos completos*, ed. C. Varela, Madrid, Alianza, 1989, 2ª reimp. Seguimos esta edición para los textos colombinos. La *Carta a Santángel* será citada como *Carta* más la página correspondiente; el *Memorial a Antonio Torres*, como *Memorial* más la página y, cuando sea conveniente, también el parágrafo, §; las *Relaciones de los Cuatro Viajes*, por los números romanos I, II, III, IV, seguido de la página, y, en los casos del Primer Viaje que fuera necesario, señalando el día. En los demás casos, se indicará el título del documento y la página, acompañado de *Textos*.

[73] C. Colón, "Relación del cuarto viaje", Isla de Jamaica, 7 de Julio de 1503, *Textos*, p. 327.

XVI, ya en la cátedra de Prima de Teología en 1526. Vitoria, volviendo a Santo Tomás y a la *Suma Teológica*, sabrá centrar y fundamentar los principios para un orden nuevo y un mundo nuevo, doctrina y magisterio que la Escuela de Salamanca irá desarrollando en el tiempo. Se ha iniciado la segunda Escuela de Salamanca en pos de Santo Tomás tal como se había hecho en el siglo XV, pero de una manera distinta, en el tiempo e historia nueva del siglo XVI, del mundo moderno.

2.1. *El ocaso de dos mundos en el emanecer de lo Nuevo. Dos mundos que se encuentran*

Cristóbal Colón había partido en un viaje incierto a lo que desde los saberes antiguos se esperaba, encontrar las Indias por ruta nueva, la de occidente. Nada hacía sospechar lo que ese viaje, el viaje clausurador del Viejo mundo, iba a deparar y significar. Sería un despertar en sueño siendo llevado a realidades nuevas ante las que se tendría que enfrentar desde la mirada del mundo al que pertenecía. Según relata Colón en *Diario de Primer Viaje*, un viernes, 3 de Agosto de 1492:

> Partimos viernes 3 días de Agosto de 1492 años de la barra de Saltés, a las ocho oras. Anduvimos con fuerte virazón hasta el poner del sol hazia el Sur sesenta millas, que son 15 leguas; después al Sudeste y al Sur cuarta de Sudueste, que era el camino para las Canarias[74].

Es el viernes, 12 de Octubre, a primera hora cuando aparece el Nuevo mundo:

> A las dos oras después de media noche pareció la tierra, de la cual estarían dos leguas. Amainaron todas la velas, y quedaron con el treo que es la vela grande sin bonetas, y pusiéronse a la corda, temporizando hasta el día viernes que llegaron a una isleta de los lucayos, que se llamava en lengua de indios, Gaunahaní. Luego vieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la braca armada y Martín Alonso Pinçon y Viceinte Anes, su hermano, que era capitán de la Niña. Sacó el Almirante la bandera real y los capitanes con dos banderas de la Cruz Verde, que llevaba el Almirante en todos los navíos por seña, con una F y una I, ençima de cada letra su corona, una de un cabo de la + y otra de otro. Puestos en tierra vieron árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras. El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo d'Escobedo escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánches de Segovia, y dixo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho

[74] C. Colón, *Textos*, Ob. cit., p. 17; J. L. Fuertes Herreros, "Fortuna y filosofía de la historia en el Renacimiento. El Impacto del Descubrimiento de América", en *Actas del Simposio, Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 281-71.

> tomó possessión de la dicha ísla por el Rey e por la Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hizieron por escripto. Luego se ayuntó allí mucha gente de la isla[75].

Así, según el propio relato de Cristóbal Colón de este 12 de Octubre, comenzará el primer contacto que tienen los españoles con los indios. El encuentro consiste en obsequiar a aquellas gentes, que ante ellos aparecían, con regalos para que "nos tuviesen mucha amistad" y para que nos "tomen amor"[76].

> Yo, dirá Colón, porque nos tuviesen mucha amistad, porque cognosçí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra sancta fe con amor que no por fuerça, les di a algunos d'ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescueço, y otras cosas muchas de poco valor, con que ovieron mucho placer y quedaron tanto nuestro que era maravilla[77].

Se inicia una nueva era y una nueva historia, la que en un primer momento se piensa que debe construirse sobre las relaciones religioso-comerciales con aquellas gentes "de las tierras de India y de un Príncipe que es llamado gran Can"[78]. Se realiza en el tiempo aquello que, aun sabiendo de su existencia y peticiones, la cristiandad europea, y, en concreto, los Reyes de España, no han podido atender por las "urgencias del dominio moro"[79]. Ahora, los Reyes de España, como cristianísimos príncipes en sintonía con la tradición de los *Tratados de Príncipes*, asumen tal compromiso y obligación cristiana, enviando a las Indias a Cristóbal Colón por el camino de Occidente. Colón había partido presto a esta empresa, buscando el éxito de la misma y fundamentándolo en su experiencia marinera, sus conocimientos, su constancia y su duro trabajo[80]. En

---

[75] C. Colón, Ob.cit., I, "Jueves, 11° de Octubre", pp. 29-30

[76] Ibid., "Carta a Santangel", p. 142.

[77] Ibid., I, p. 34.

[78] Ibid., I, p. 15.

[79] Así lo afirma en una carta a los monarcas: "Este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas aver dado fin a la guerra de los moros, que reinavan en Europa, y aver acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada"; [...] Y Vuestras Altezas, como cathólicos cristianos y príncipes amadores de la sancta fe cristiana y acreçentadores d'ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y heregías, pensaron de enviarme a mí, Cristóval Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes y los pueblos y tierras y la disposición d'ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión d'ellas a nuestra sancta fe, y ordenaron que yo no fuese por la tierra al Oriente, por donde se costumbra de andar, salvo por el camino de Occidente, por donde hasta oy no sabemos por cierta fe que aya pasado nadie" (Ibíd.,I, pp. 15-16).

[80] Tal como escribe posteriormente a los Serenísimos y muy altos y poderosos Príncipes, Rey e Reina, Nuestros señores: "gané a España sudando sangre" ("Isla de Jamaica, 7 de Julio 1503", Ob. cit., p. 317); también se encontrará en situaciones muy difíciles: "enfermo, aguar-

el que es posiblemente uno de los más bellos y tempranos ya relato autobiográfico moderno, dirá:

> Muy altos Reyes: de muy pequeña hedad entré en la mar navegando y lo he continuado fasta oy. La mesma arte inclina a quien le prosigue a desear de saber los secretos d'este mundo. Ya pasan los XL años que yo voy en este uso. Todo lo que fasta oy se navega todo lo he andado. Trauto y conversación he tenido con gente sabia, heclesiásticos e seglares, latinos y griegos, judíos y moros y con otros muchos de otras setas. A este mi deseo fallé inteligencia. En la marinería me fiso abondoso, de astrología me dio lo que abastava y ansí de geometría y arismética y engenio en el ánima y manos para debusar espera, y en ellas las çibdades, ríos y montañas, isalas y puerttos, todo en su propio sitio. En este tiempo he yo visto, y puesto estudio en ver de todas escrituras cosmografía, istorias, corónicas y filosofía con mano palpable a que era hacedero navegar de aquí a las Indias, y me abrió la voluntad para hexecuçión d'ello. Y con este fuego vine a Vuestras Altezas. Todos aquellos que supieron de mi inpresa con rixa le negaron burlando. Todas las ciençias de que dice arriba non me aprovecharon ni las abtoridades d'ellas. En sólo Vuestras Altezas quedó la fee y costançia[81].

Trabajo bien hecho, trabajo generoso como medio de vencer y seducir a la joven fortuna renacentista para poder ofrecer una nueva *imago mundi* y posición en él:

> Tengo propósito de hazer carta nueva de navegar, en la cual situaré toda la mar e tierras del mar Occeano en sus propios lugares, debaxo su viento, y más componer un libro y poner todo por el semejante por pintura, por latitud de equinoccial y longitud del Occidente, y sobre todo cumple mucho que yo olvide el sueño y tiente mucho el navegar, porque así cumple; las cuales serán gran trabajo[82].

Ha salido revestido y elevado por los Reyes, sus Señores, a lo más alto que podía él aspirar:

> Mandaron Vuestras altezas a mí que con armada suficiente me fuesse a las dichas partidas de India, y para ello me hizieron grandes mercedes y me anobleçieron, que dende en adelante yo me llamase Don y fuesse Almirante Mayor de la mar Occéana y Visorrey e Governador perpetuo de todas las islas y tierra firme que yo descubriese y ganasse, y de aquí adelante se descubriesen y ganasen en la mar Occéano, y así sucediese mi hijo mayor, y él así de grado en grado para siempre jamás[83].

---

dando cada día la muerte por la muerte y cercado de un cuento de salvajes y llenos de crueldad y enemigos nuestros" (Ibid., p. 329).

[81] "Carta a los Reyes, Cadiz o Sevilla, 1501", C. Colón, Ob. cit., pp. 277-278.

[82] C. Colón, Ob. cit., I, p. 17.

[83] Ibid., I, p. 16.

Sus acciones y empresa, revestido con estos poderes, han quedado transfiguradas, son mandato y empresa real, esto es, extensión del tiempo y espacio de la cristiana Monarquía hispana y de la cristiandad en el tiempo de la historia. Tal es el amanecer de este viernes 12 de octubre y del surgir Nuevo mundo. En la noche, se pierde el Viejo mundo y la Vieja historia y, en el clarear del día, va apareciendo lo realmente nuevo, aquello de lo cual se da testimonio por escribano de que así es. Un mundo nuevo surge ante los ojos del viejo mundo. Un modelo de sociedad prescriptiva cristiana perteneciente a una vieja *imago mundi,* a una vieja historia y a un viejo relato que serán sometidos a prueba por las prácticas de aquéllos que llegarán y se encontrarán en otro mundo, en otra historia y relato, fuera de su medio y ante modelos de sociedades con prescripciones y usos diferentes.

2.2. *Una ambigua mirada ante el Nuevo mundo*

El primer contacto que tienen los españoles con los indios, según el propio relato del 12 de octubre de Cristóbal Colón antes señalado, consiste en obsequiar a éstos con regalos para ganar su afecto a cambio de lo cual las gentes de aquellas tierras acuden a los españoles trayendo múltiples objetos que ellos poseen[84]. Clara es la primera impresión que extrae Colón en este primer "resgateo": "tomavan y daban de aquello que tenían de buena voluntad, más me pareció que era gente muy pobre de todo"[85]. La descripción que efectúa aporta rasgos etnográficos y culturales que, para los ojos y el juicio de un atento comerciante en aquel contexto, revela gentes de una cultura atrasada de la que se pueden obtener muchas favorables ventajas. Continúa en su descripción Colón:

> Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moça, y todos los que yo vi eran todos mançebos, que ninguno vide de edad de más de XXX años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruessos cuasi sedas de cola de cavellos e cortos. Los cabellos traen porençima de las çejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. D'ellos se pintan de prieto y <d'>ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y d'ellos se pintan de blanco y d'ellos de colorado y d'ellos de lo que fallan; y de'ellos se pintan las caras, y d'ellos todo el cuerpo, y d'ellos solos los ojos, y d'ellos solo la nariz. Ellos no traen armas ni las cognosçen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorançia. No tienen algún fierro; sus azagayas [lanzas o dardos pequeños arrojadizos] son unas varas sin fierro y algunas d'ellas tienen al cabo un diente de peçe, y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza muy buenos gestos, bien hechos. Yo vide algunos que tenían señales de

[84] "Y nos las trocavan por otras que nos les dábamos" (Ibid., 1, p. 30).
[85] Ibid.

> feridas en su cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban acerca y les querían tomar y se defendían. Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos[86].

Y acaba señalando lo que a él y a los Reyes les podía interesar a largo plazo[87], calculando para otras expediciones, esto es, que "ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio [...] levaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que deprendan fablar"[88]. La mirada en la que se sitúa Colón denota un pensarse y saberse en superioridad cultural y técnica. Desde tal perspectiva es posible comprender el alcance de significado cuando se refiere a estas gentes y las presenta como "simplices"[89]. Las concibe como gentes atrasadas que, además, están en guerra unas con otras[90] y estas guerras les imprimen heridas[91]. Pero es en estos primeros días cuando presta su esfuerzo para que él y los españoles aparezcan como buenos y respetuosos ante los indios y ante las cosas de éstos, no tomando de ellos sino por rescate[92], e intentando que el respeto proviniera, también, del temor a sus armas[93].

---

[86] Estos elementos serán recreados y servirán para poner en circulación el mito del buen salvaje, de la Edad de oro y del Paraíso perdido. Entre otros, se harán eco Las Casas, Erasmo, Moro, Pérez de Oliva o Rousseau. Cf., J. L. Abellán, "La Edad de Oro (siglo XVI)", vol. 2, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 373-427. Sobre la creencia en que los indios americanos eran restos de las diez tribus perdidas de Israel, vid. J. Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento. 1 Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.

[87] C. Colón, Ob. cit., I, p. 35: " [...] nos tuviesen en esta estima, porque otra vez cuando Vuestras Altezas aquí tornen a enviar no hagan mala compañía".

[88] Ibid., I, p. 31.

[89] Ibid., I, p. 33.

[90] Ibid., I, p. 31 y I, p. 49: "Esta gente, dice el Almirante, es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados, sin ninguna secta que yo cognozca, que fasta oy <a> aquestos que traigo no e visto hazer ninguna oración, antes dizen la *Salve* y el *Ave María* con las manos al çielo como le amuestran, y hacen la señal de la Cruz. Toda la lengua también es una y todos amigos, y creo que sean todas estan [*sic*] islas, y que tengan guerra con el Gran Chan, a que ellos llaman Cavila y a la población Bafan. Y así andan también desnudos como los otros".

[91] Ibid., I, p. 31.

[92] Ibid., I, pp. 45, 46, 52; y I, p. 93, y en el 22 de Diziembre: "En llegando allá los cristianos, tomó el señor de la mano al escribano del Almirante, que era uno d'ellos, el cual enbiava el Almirante para que no consintiese hazer a los demás cosa indebida a los indios, porque como fuesen tan francos los indios y los españoles tan cudiçiosos y desmedidos que no les basta que por cabo de agujeta, aun por un pedaço de vidrio y d'escudilla y por estas cosas de no nada les daban los indios cuanto querían, pero, lo quél almirante siempre prohibía, y aunque también eran muchas cosas de poco valor, sino era el oro, las que davan a los cristianos, pero el Almirante, mirando al franco coraçon de los indios, que por seis contezuelas de vidrio darían y davan un pedaço de oro, por eso mandava ninguna cosa se reçibiese d'ellos que no se les diese algo en pago".

[93] Cf. Ibid., I, p. 33; p. 100: "porque con amor y temor le obedezcan"; y pp. 115-116: "porque ayan miedo a los cristianos".

Quizá esta es la primera mirada y actitudes que se despiertan ante aquellas gentes que tienen delante y que, a su vez, les contemplan a ellos. Un contacto de prudente posición calculadora a la vista y una espera de lo que puede ser un rentable y provechoso negocio, expresado a través de la adquisición del oro que pueda haber. Debido a ello, a partir de este momento, la mirada va a ser ambigua y dependiente de la esperanza de oro que se pueda obtener. Por una parte, existe la sospecha de que hay poco oro, de que aquellas islas están habitadas por gentes atrasadas y pobres y con economías netamente agrarias y de que la empresa puede tener un resultado negativo tanto para él como para la corona. Estando ya en Cuba, el martes 6 de noviembre, afirma el descubridor: "oy tiré la nao de monte y me despacho para partir el jueves en nombre de Dios e ir al Sueste a buscar del oro y espeçerías y descubrir tierra"[94]. Queriendo salvarse de este posible fracaso ante los Reyes, presentará a estas gentes como necesitadas de ser convertidas a la fe y llevadas a la salvación, y así el negocio de las Indias, bajo empresa religiosa y en el tiempo de la providencia divina, podrá justificar todo que pueda acontecer. Se trata de resaltar, de otra parte, uno de los fines (o el principal) que acabará envolviendo las acciones de estos primeros años hasta que, convertido en referente moral, sea el juicio que servirá para medir las acciones y trato que se llevará a cabo en la Indias. Pero hasta que Francisco de Vitoria lo proclame así en las aulas de la Universidad de Salamanca, todavía faltan muchos años.

A partir de estos días (13 de noviembre), la actitud de los indios hacia los españoles cambia radicalmente, aparecen huyendo, abandonando todo lo suyo, temerosos, desconfiados ante los cristianos; por su parte, los que van retenidos por Colón arden en deseos de escaparse[95]. El oro no aparece, o, al menos, no en la cantidad y forma que se espera. En estos días (20 de noviembre), es cuando, en un afán desatado de oro, se "apartó Martín Alonso Pinçón con la caravela Pinta sin obediençia y voluntad del Almirante, por cudiçia"[96], y no aparecerá hasta el 6 de enero de 1493 en la Española[97].

Se ha roto entre los españoles y los indios la posible creación de una potencial epistemología de la confianza[98], ya no cabe una confianza epistémi-

[94] Ibid., I, p. 54.

[95] Ibid., I, pp. 59, 60, 66, 68, 69, 70, 71,75, 76, 77.

[96] Ibid., I, p. 61.

[97] Ibid., I, pp. 108-109.

[98] Muy bien se podía revisar y reflexionar esta experiencia a la luz de las actuales líneas que se han abierto sobre la epistemología de la confianza y del testimonio, éstas serían revisadas e iluminadas por la Escuela de Salamanca con las herramientas intelectuales de las que disponían en ese momento. Vid. J. Lackey and E. Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford U. P., 2006; M. DePaul y L. Zagzebski, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Clarendon, 2003; A. Fairweather y L. Zagzebski (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on*

ca al brotar la desconfianza, el miedo..., al no ir acompañadas las palabras por el testimonio que requiere la creación de ese ámbito racional nuevo que podía haber surgido entre las gentes que en estos momentos protagonizan una de las experiencias más importantes de la época moderna. Son dos mundos que han perdido la posibilidad de crear un ámbito de confianza. Afloran las pasiones en las gentes que se dejan seducir por el oro y por los nuevos valores modernos, todavía no contenidas o sin referentes de contención en estos momentos de desajuste de modelos y de mirada ambigua, perdiendo la oportunidad de poder presentarse como modelos o referentes de vida buena y virtuosa.

Con el descubrimiento de la Española (domingo, 9 de Diciembre)[99], Cristóbal colón piensa estar cerca de las tierras del Gran Can[100]. Con los indicios de oro que comienzan a mostrarse[101], hasta la naturaleza se torna más amena, e, incluso, aumenta la hermosura y mansedumbre de las gentes[102]. La obsesión de oro irrumpe en un Colón que ya no puede callar y manifiesta "que andava en busca de oro"[103]. Va aparecer la otra cara de esa mirada, que sin contención, marcará el hacer de los primeros años del encuentro entre estos mundos y la suerte que irán corriendo las gentes recién descubiertas y la naturaleza indiana. Es un 16 de diciembre, y la suerte, efectivamente, se echa desde la razón calculadora y estratégica, desde un ámbito de dominio epistemológico y de realidad que aflora como mundo moderno:

> Crean Vuestras Áltezas qu'estas tierras son en tanta cantidad buenas y fértiles, y en especial estas d'esta isla Española, que no ay persona que lo sepa decir y nadie lo puede creer si no lo viese; y crean qu'esta isla y todas las otras son así suyas

Epistemic Virtue and Responsibility, Oxford U. P., 2001; F. Broncano, "La confianza en otros y la autoridad epistemológica del testimonio", en D. Pérer y L. Fernández Moreno (eds.), *Cuestiones filosóficas. Ensayos en honor de Eduardo Rabossi*, Buenos Aires, Catálogos, 2008; R. Foley, *Intelectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge U. P., 2001; Alvin I. Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999. L. Bonjour y E. Sosa, *Epistemic justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishing, 2003 (imp. 2004); M. Stemp (ed.), *Knowledge, Truth, and Obligation*, Oxford U. P., 2001; E. Sosa, *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*, vol. I, Oxford U. P., 2009; E. Sosa, *La epistemología de virtudes*, en A. García Rodríguez (ed.) y A. García Rodríguez (trad. e intro.), Oviedo, KRK, 2010; L. Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford U. P., 2012.

[99] C. Colón, Ob. cit., I, p. 77.

[100] Ibid., I, p. 78: "Que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vezino".

[101] Ibid., I, pp. 79, 82, 84, 91, 94.

[102] Ibid., I, p. 80, jueves, 13 de Diziembre: "Cuanto a la hermosura, dezían los cristianos que no avía comparaçión, así en los hombres como en las mujeres, y que son blancos más que los otros, y que entre los otros vieron dos mujeres moças tan blancas como en España"; Íd. p. 82, domingo, 16 de Diziembre: "Porque son la mejor gente del mundo y más mansa".

[103] Ibid., I, p. 82, domingo, 16 de Diziembre.

> como Castilla, que aquí no falta salvo asiento y mandarles lo que quisieren, porque yo con gente que traigo, que no son muchos, correría todas estas islas sin afrenta, que ya he visto sólo tres d'estos marineros descender en tierra y aver multitud d'estos indios y todos huir, sin que les quisiesen hazer mal. Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mill no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hazer trabajar y sembrar y hazer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres[104].
>
> [...] Porque tengo por dicho que con esta gente que yo traigo sojugaría todas esta isla, la cual creo qu'es mayor que Portugal y más gente al doblo, mas son desnudos y sin armas y muy cobardes fuera de remedio[105].

Colón comienza a tener certeza, por referencias y confirmaciones[106], de que hay minas de oro y emprende una nueva y desenfrenada carrera tras su búsqueda, más todavía pensando en lo que pudiera estar haciendo y consiguiendo Pinzón. En medio de esta inquietud y temor a que tales expectativas no se cumplan, comienzan a brotar súplicas a Dios: "Nuestro Señor me adereçe por su piedad que halle este oro, digo su mina, que hartos tengo aquí que dizen que la saben"[107]. Y, poco a poco, o rápidamente, en estas urgencias y zozobras, se va como refugiando en las manos de la Providencia divina o, de otra manera visto, cubriéndose ante el fracaso del oro y ruina de la empresa y apostando por un solución teológico-medieval. Es la solución más segura de dominio desde una perspectiva de teoría general autorizada que sirve para crear legitimidades efectivas de mundo (más allá de que sean títulos legítimos) con redes de tiempo y continuidades históricas que pueden perdurar hasta el fin del mundo.

Tal empresa se torna gigante e incierta, mucho más de lo que pueda imaginar. Y, fácilmente, puede ser apetecida ante la esperanza del oro que va surgiendo y ofreciéndose, si las noticias llegan a Europa. Llevan más de dos meses en las Indias y hay que ir pensando en volver a España, para ofrecer ante sus Altezas resultados acordes con los valores que requiere el mundo moderno; debe quedar bien atado lo descubierto y lo mucho que aún puede descubrirse. Es aquí, en la Española, donde acomete la fundación del fuerte Navidad, o

---

[104] Ibid., I, pp. 83-83.

[105] Ibid., I, p. 100, miércoles, 26 de Diziembre.

[106] Ibid., I, p. 92, sábado, 22 de Diziembre: "En amaneciendo, dio las velas para ir su camino a buscar las islas que los indicos le dezían que tenían mucho oro, y de algunas que tenían más oro que tierra; I, p. 94, lunes, 24 de Diziembre: "Antes de salido el sol levantó las anclas, con el viento terral. Entre los muchos indios que ayer avían venido a la nao, que les avían dado señales de aver en aquella isla oro y nombrado los lugares donde lo cogían, vido uno pareçe que más dispuesto y afiçionado o que con más alegría le hablava, y halagólo rogándole que se fuese con él a mostralle las minas de oro".

[107] Ibid., I, p. 94, domingo, 23 de Diziembre.

"Villa Navidad", como tristemente se la recordará[108], con las tablas y restos de la nave Santa María, que, encallada el 25 de Diciembre, deja 39 hombres de su gente[109], entre ellos, un calafate, un carpintero y un lombardero. Allí es donde piensa encontrar tras su nuevo regreso de Castilla un tonel de oro, tal como deja escrito: "qu'espera que Dios, a la vuelta que él entendía hazer a Castilla, avía de hallar un tonel de oro, que avrían resgateado los que avía de dexar" y sobre la cual las esperanzas de oro se irían acrecentando[110]. Pero, además de esta esperanza, hay otras razones, o así será presentado este hecho de la fundación de Villa Navidad. Cristóbal Colón, en la *Carta a Luis Santangel* de 15 de febrero de 1493, se va referir a ella para indicar que la dejó bien asentada y que allá los que dejó están descubriendo las muchas riquezas que aquellas tierras recién descubiertas ofrecen[111]. En la Bula *Inter caetera* de Alejandro VI, de 3 de mayo de 1493, también se hará referencia a ella, para, a través de ese hecho fundacional de Villa Navidad, dar el Papa legitimidad a la ya efectiva toma de

[108] Colón encontraría Villa Navidad arrasada y desaparecida por los indios en el segundo viaje, el 28 de noviembre de 1493. A partir de este hecho, en Colón se va a producir una variación de perspectiva y método, las Indias no podían ser dominadas y poseídas a través de la retórica de la persuasión, sino por la fuerza. Cf. J. L. Fuertes Herreros, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, cit., pp. 83-91, donde detenidamente se analiza este hecho. Es lo que, según parece, estuvo poniendo en práctica Martín Alonso Pinzón desde su separación del 20 de noviembre hasta el 6 de enero, señala Colón a este respecto, Ob. cit., I, p. 112, jueves, 10 Enero: "Allí estuvo resgateando diez y seis días, donde resgatearon mucho oro, que era lo que deseaba Martín Alonso", y lo mismo apunta el 23 de Enero, I, p. 121: "Martín Alonso Pinçon... fue cudiçioso de se apartar d'el, pensando de hinchir el navío de oro". Por otra parte, según Colón dejaba consignado el martes, 15 de enero, la víspera de partir de regreso a España, "oy a sabido que toda la fuerça del oro estava en la comarca de la villa Navidad de sus Altezas" (Ibid., I, p. 117).

[109] El número (domingo, 13 de Enero de1493) lo dará después de uno de los primeros enfrentamientos que se tiene con los indios caribes. Sobre tal acción reflexiona Colón desde esa mirada calculadora y contradictoria en la cual, aun sin querer, parece moverse en este primer encuentro de los dos mundos: "mataran diz que los cristianos muchos d'ellos, si el piloto que iva por capitán d'ellos no lo estovara. Bolviéronse luego a la caravela los cristianos con su barca, y sabido el Almirante, dixo que por una parte le avía placido y por otra no, porque ayan miedo a los cristianos, porque sin duda, dize el, la gente de allí es diz que de mal hazer y que creía que eran los de Carib y que comiesen los hombres, y porque viniendo por allí la barca que dexó a los XXXIX hombres en la fortaleza y villa Navidad, tengan miedo de hacerles algún mal; y que si no son de los caribes, al menos deven de ser fronteros y de las mismas costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin armas fuera de razón" (Ibid., I, p. 116).

[110] Ibid.

[111] Ibid., I, p. 145: "Y creo haber fallado ruibarvo y canela, e otras mil cosas de sustancia fallaré que habrán fallado la gente que io allá dexo, porque yo no me he detenido ningún cabo, en cuanto el viento me aia dado lugar de navegar: solamente en la Villa de Navidad, en cuanto dexé asegurado e bien asentado".

posesión de la Indias por parte de los Reyes de España. En este sentido, en dicha Bula se dirá: "El nombrado Cristóbal en una de las islas principales ya hizo construir y edificar una torre bastante pertrechada en la que dejó a algunos de los cristianos que iban con él para que la custodiasen, y buscasen otras tierras lejanas y desconocidas"[112].

El miércoles, 16 de enero de 1493, Colón pone rumbo a España con las dos carabelas que quedan, la Niña, capitaneada por él mismo, y la Pinta, por Martín Alonso Pinzón, en lamentable situación "por la mucha agua que hazían ambas caravelas, y no tenían algún remedio salvo el de Dios"[113]. Cuando, a mediados de abril, Cristóbal Colón llega a Barcelona, le reciben los reyes con multitud de caballeros y gente nobilísima. Los católicos y devotísimos Príncipes hincan las rodillas en el suelo, juntas y alzadas las manos comienzan a dar de lo íntimo de sus corazones, los ojos rasados de lágrimas, grandes gracias al Criador. Y todos juntos cantaron *Te Deum laudamus*[114]. A los pocos días llegaba un correo con la *Bula Inter caetera* de Alejandro VI, de 3 de mayo de 1493, con una solución autorizada y marco de referencia, que prolonga las concepciones medievales del viejo mundo que llegan restauradas para la cristiandad del siglo XV tras el concilio de Basilea, para lo que ya es un tiempo nuevo con mundos nuevos:

> [6] [...] Por tanto, diligentemente en todo y ante todo para la exaltación y difusión de la Fe católica, como conviene a reyes y príncipes católicos, considerasteis, según la costumbre de los reyes vuestros progenitores de ilustre memoria, someter a vosotros, con el favor de la clemencia divina, las tierras e islas ya mencionadas y a sus residentes y habitantes y reducirlos a la Fe católica.
>
> [7] Nos, por consiguiente, encomendando mucho en el Señor este vuestro santo y laudable propósito y deseando que le mismo sea llevado a su debido fin, para que este nombre de nuestro Salvador sea introducido en aquellas partes, os exhortamos mucho en el señor, y por el sagrado bautismo que recibisteis y por el que estáis obligados a los mandamientos apostólicos, y por las entrañas misericordiosas de nuestro Señor Jesucristo afectuosamente os requerimos, para que semejante expedición sea proseguida en todo y tratéis de aceptarlas con buen ánimo y celo por la Fe ortodoxa, y a los pueblos que en tales islas habitan queráis y debáis

[112] Cf. la *Bula* en J. Metzler (ed.), *America pontificia. I, Primi saeculi evangelizations 1493-1592: documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, collegit, edidit Josef Metzler, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, vol. I, pp. 71-75. En nota a pie de página se ofrece *infra* una parte significativa de este importante documento.

[113] C. Colón, Ob. cit., I, p. 118, miércoles, 16 de Enero. El lunes, 14 de Enero, ya apuntaba esto Colón: "dize más el Almirante, que le hazían agua mucha las carabelas por la quilla [...] Pero no obstante la mucha agua que las carvelas hazían, confía en Nuestro Señor que le truxo le tornará por su piedad y misericordia".

[114] Ibid., I, pp. 233-234.

> inducirlos a que reciban la profesión cristiana, sin que os disuadan los peligros ni los trabajos en cualquier tiempo, en la idea y con la firme esperanza y confianza de que Dios omnipotente hará proseguir felizmente vuestros intentos[115].

Ahora bien, la realidad de lo que acontecería en la Indias iba a ser muy distinta.

2.3. *De las Indias a la Universidad de Salamanca. La tarea de la segunda Escuela de Salamanca*

Con esta óptica ambigua, forjada por hechos de una razón moderna no contenida, va a comenzar la experiencia de los años primeros del Descubrimiento de América. Donde todo lo sólido se desvanece en el ocaso de mundos y en el despertar de pasiones antes refrenadas, ante la pérdida de una contención virtuosa, se va a exigir una revisión total de los modelos, de las historias, de los relatos y de las prácticas de reconocimiento del otro y de lo ajeno. Habrá que recomponer aquella colisión acaecida.

La vieja cátedra de Prima de teología de Salamanca (la primera Escuela de Salamanca), que había servido a la renovación de la cristiandad del Viejo mundo del siglo XV con el sentir del Concilio de Basilea y que había servido de guía moral a lo que se suponía que era la realidad de mundo y comunidad humana, tal como se conocía, se narraba y se prescribía, ante las evidencias acreditadas va a resurgir vigorosa, tras el Descubrimiento de América, a comienzos del siglo XVI. Será la segunda Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria al frente. Y lo hará en continuidad con su tarea asumida en el siglo anterior. Le cabe la tarea de repensar el Nuevo mundo desde una comprensión nueva de la cristiandad y una idea de totalidad nueva. La comunidad humana

---

[115] A. García Gallo, "Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28 (1957-1958), p. 802. Por su interés, sobre Colón y también sobre Villa Navidad, apuntamos el texto latino de la bula de la edición de J. Metzler (ed.), *America pontificia. I, Primi saeculi evangelizations 1493-1592*, Ob. cit., especialmente la p. 73: "Sicut Domino placuit regno predicto recuperato volentes desiderium vestrum adimplere dilectum filium Christophorum Colon cum navigiis et hominibus ad similia instructis non sine maximis laboribus et periculis ac expensis destinastis ut terras remotas et incognitis huiusmodi per mare ubi hactenus navigatum non fuerat [...] ac prefatus Christophorus in una ex principalibus insulis predictis iam unam turrim satis munitam in qua certos Christianos qui secum iverant in custodiam et ut alias insulas et terras remotas et incognitas inquirerent posuit construi et edificari fecit in quibusquidem insulis et terris iam repertis aurum, aromata et alie quamplerique res pretiose diversi generis et diverse qualitas repperiuntur. Nicolás V, en 1454, ya había concedido bulas a los portugueses. Luego vendrían las de Alejandro VI, en 1493; León X, en 1516; y Pablo III, en 1534, que fueron apareciendo, también, en medio de necesidades económicas para obras urbanísticas de Roma y San Pedro.

se ha encontrado en el tiempo de la historia, ante una providencia divina que, ciertamente, no coincide con la humana.

Si en el siglo XV la Universidad de Salamanca había apostado por el espíritu del Concilio de Basilea, tendente a la reconciliación de la cristiandad y al reconocimiento de una autoridad única en la Iglesia como guía de la cristiandad, del que era pequeño mundo y relatos ajustados a unas cronologías limitadas, ahora, en el siglo XVI, ante las nuevas realidades que se ofrecen, tratará de repensar y actualizar todo el sistema teológico y filosófico en un marco de referencias en las cuales se aquietan y flexibilizan las urgencias divinas en el tiempo de la historia y se da un mayor protagonismo al ser humano y a las opciones de su libertad. De hecho, comienza así la época moderna y el mundo moderno, en las Indias, en las tierras y con las gentes recién descubiertas, puesto que se obliga a contemplar la historia y el mundo con una nueva mirada universal; mientras, los monarcas en este inicio de la modernidad se debaten en luchas nacionales que llenan de sangre los propios campos de la cristiandad europea. Erasmo de Rotterdam en su coloquio *Caronte o contra la guerra* (1523) describe el cruento y bélico escenario europeo:

> Caronte. –Tres monarcas de la tierra [Carlos V, Francisco I de Francia y Enrique VIII de Inglaterra]–según ella–, arrastrados por un odio implacable, se precipitan a una ruina mutua, mientras todas las provincias del mundo cristiano son presa de las furias de la guerra, porque estos tres arrastran a todos los príncipes al conflicto bélico. Tan encendidos están los espíritus, que nadie quiere ceder, ya se trate de los daneses, de los polacos o de los escoceses. La peste se ensaña por todas partes entre los españoles, ingleses, italianos y franceses. Añádese a esto una nueva epidemia, nacida de la diversidad de opiniones, que ha pervertido de tal manera los ánimos que en ninguna parte existe amistad sincera: el hermano desconfía de su hermano y la mujer no se entiende con su marido. Así las cosas, si de las palabras, habladas o escritas, se llega a las manos, podemos esperar una magnífica hecatombe[116].

En este mismo coloquio, Erasmo continúa apuntando que son los propios predicadores los que azuzan esta situación en Europa:

> Alástor. –Son animales de manto negro o blanco, con túnicas de color ceniza y adornados de un plumaje variopinto. Nunca dejan la corte de los reyes, les inyectan el amor a la guerra, exhortando en el mismo sentido a los grandes y al pueblo, y proclaman en sus predicaciones evangélicas que la guerra es justa, santa y piadosa. A los franceses les predican que Dios está con ellos y que con tal protector no quedarán vencidos. A los ingleses y a los españoles le afirman que esta guerra no está conducida por el emperador, sino por dios; que la victoria es cierta

[116] Erasmo de Rotterdam, "Caronte o contra la guerra", *Coloquios*, ed. y trad. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Espasa Calpe, 2001, p. 157.

si saben mostrarse valerosos; que le soldado caído en la batalla no perece sino que va derecho al cielo con armas y todo[117].

El aprendizaje y reflexión sobre estas realidades tanto europeas como americanas, ante las cuales es difícil sustraerse, como maduración histórica se van a ir produciendo, a la par, a ambas orillas del mar océano, tanto en Europa como en las tierras recién descubiertas, pero con mucho sufrimiento y dolor. Es la problemática que irá llegando y haciéndose presente en las aulas de la Universidad de Salamanca. Va a ser ésta una obra tensa, laboriosa y lenta que, poco a poco, a través de las crónicas, noticias, testigos de vista, irá llegando y penetrando en las aulas universitarias, en las cortes y en la cristiandad toda. Se hará presente en las aulas de la Universidad de Salamanca, en la Universidad de la Monarquía hispánica y Universidad mayor en el concierto de la cristiandad. Será el renacer de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, sabiendo construir una nueva historia de la comunidad humana y una doctrina del derecho internacional que, más allá de las preocupaciones y urgencias provenientes de las Indias, reflexiona sobre la cristiandad entera.

Se trata de proclamar la igual dignidad de todos los seres humanos, de todas sus gentes (*ius gentium*) así como de la comunidad jurídica internacional. Se aboga por una renovada historia general de la salvación de la cual se excluirá el título del dominio religioso[118]. Y lo hace también sobre Europa, aunque la incómoda realidad europea de estos momentos, desgarrada y enfrentada consigo misma, se haya silenciado un tanto, o mejor, haya venido a conformar la propia historia de Europa. En tales situaciones de emergencias y hegemonías nacionales de la época moderna, es más cómodo para la intelectualidad europea trasladar o fijarse en las tierras recién descubiertas y en lo que allí acontece que señalar el hacer propio de monarcas, príncipes y reformadores en el ámbito cercano de las tierras europeas, tal como Erasmo de Rotterdam, Luis Vives o Andrés Laguna[119] denuncian en una primera etapa abiertamente.

Ciertamente, contempladas así las cosas, hasta que llegue a la Paz de Westfalia, 1648, queda todavía mucho camino. Por ello, ahora, a comienzos del XVI, habrá que fundamentar todo de modo distinto, habrá que repensar la teología y filosofía, y tal como se hará en Salamanca, en esta dirección de discernimiento y concordia racional humana.

---

[117] Ibid., p. 158.

[118] J. L. Fuertes Herreros, "Relatos sobre el hombre en torno al *De indis prior* de Francisco de Vitoria", Ob.cit., pp. 371-384.

[119] Por ser menos conocido el "Discurso de Europa" de 1543 de Andrés Laguna, remitimos a él: A. Laguna, *Europa heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*, Prólogo de J. Pérez, ed. bilingüe y trad. de M. A. González Manjarrés, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001.

III. RETÓRICA PARA LA CONCORDIA: VIEJO Y NUEVO MUNDO, VIEJA Y NUEVA HISTORIA

3.1. *INTRODUCCIÓN*

En este segundo apartado, pretendemos mostrar cómo la problemática de las Indias y la inflexión que había acontecido en la historia humana, va llegando inevitablemente a las aulas de la Universidad de Salamanca. Esto requiere estudios más detenidos. La documentación es abundantísima y preciosa. Los caminos de esta presencia, diversos, pero no es ahora el propósito. Sin embargo, de modo más limitado, queremos ofrecer esta presencia en un humanista: Fernán Pérez de Oliva[120] (1494-1531), compañero de Francisco de Vitoria en muchos afanes en la Universidad de Salamanca. De entre las obras de Pérez de Oliva, cabe destacar: *Razonamiento [...] sobre la navegación del Gaudalquivir* (1524), *Diálogo de la dignidad del hombre* (1528), *Diálogo del uso de las riquezas* (1528), *Amphitrión* (1525), *La venganza de Agamenón* (1528), *Cosmografía nueva*, *De Magnete* y *De Lumine et Specie*. Ahora bien, para el cometido que se pretende nos referiremos, principalmente, a un texto suyo de 33 folios que quedó manuscrito y que, tras muchos avatares, fue dado a conocer en 1943 y fue publicado en 1965: *Historia de la inuención de las Yndias*[121] (1528), enmarcado en el *Razonamiento [...] sobre la navegación del Gaudalquivir* y el *Diálogo de la dignidad del hombre*.

No buscamos hacer una historia de las Indias ni dirigir la mirada hacia el valor de este texto como documento histórico, sino mostrar la reflexión que Pérez de Oliva efectuará a partir del Descubrimiento o de la invención de las

---

[120] F. Pérez de Oliva, *Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Córdoba, Rector que fue de la Universidad de Salamanca y Catedrático de Teología en ella; y juntamente quince discursos sobre diversas materias por su sobrino el célebre Ambrosio de Morales, Cronista del Católico Rey Do. Felipe*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586; Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1787, 2 tomos, 2ª ed. Dada su accesibilidad, citaremos por la edición de M. L. Cerrón Puga, F. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, Madrid, Cátedra, 1995, tanto para el "Razonamiento, que hizo el Maestro Fernán Pérez de Oliva en el Ayuntamiento de la Ciudad de Córdova, sobre la navegación del río Guadalquivir", como para el "Diálogo de la dignidad del hombre". Sobre Pérez de Oliva, cf. J. L. Fuertes Herreros, "Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. III, 1: *Saberes y confluencias*, Ob. cit., pp. 536-549, y queda enmarcado en *La experiencia de la cristiandad y del imperio* que ahí se hace de la Universidad; J. L. Fuertes Herreros, "El Renacimiento", en *Historia universal del pensamiento filosófico. III. Edad Moderna*, Ob. cit., pp. 138-143.

[121] F. Pérez de Oliva, *Historia de la inuención de las Yndias*, J. J. Arrom (ed., estudio y notas), Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1965; L. Olschki, "Hernán Pérez de Oliva's `Ystoria de Colón'", *The Hispanic American Historical Review*, XXIII, 2.5 (1943), pp. 167-196.

Indias[122]. El propósito es señalar cómo acaba siendo presentado y articulado su escrito desde una filosofía de la historia que sabe aunar a todos los hombres en una historia común, desde el reconocimiento de su dignidad, y cómo el Descubrimiento sabe transformarlo en palabra que debía tender a la paz y a la concordia de los pueblos, superando los viejos relatos de la imaginación.

Pérez de Oliva, en el contexto renaciente de la Universidad de Salamanca de esta década de 1520 a 1530, sueña que la paz y la concordia entre todos los hombres hermanadamente se puede lograr. Ocurre, inevitablemente, según lo lee en las señales de los tiempos, por la fortuna de España, por el modelo religioso político que, fundado por los Reyes Católicos, ahora, en 1528, resplandece bajo el Emperador Carlos V[123]. Se ha abierto una nueva etapa en la historia de la humanidad, se está ante un mundo y ante una historia que debe ser reconciliada. ¡Se ha producido el encuentro de todos los hombres salidos de las manos de Dios!

Veámoslo en dos momentos, primero, en ese sentir y proclamar la mutación de los tiempos que se vive en los comienzos del mundo moderno en España y, segundo, ante el Descubrimiento de las Indias.

3.2. *Pérez de Oliva y el "Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir": La mirada de unos nuevos tiempos*

Recién llegado de la Universidad de París a la Universidad de Salamanca en 1524, el maestro en Artes, Fernán Pérez de Oliva, exulta de gozo en este mismo año ante los notables y caballeros en el Ayuntamiento de la ciudad de Córdoba que le han llamado a Sevilla. Les propone un proyecto novedoso: hacer navegable el río Guadalquivir, tal como en otros lugares se está experimentando y él ha visto. Se trataba de sacar a Córdoba de la postración en la que se halla sumida desde los días de la guerra y toma de Granada y salir al encuentro de la fortuna, tal como se había hecho propicia en Sevilla tras el Descubrimiento de América, abriéndose al mar. Hay que abrirse al río Guadalquivir, que es el camino por donde, en esta mudanza de los tiempos, viene la gran fortuna de España. Se deben eliminar todos los impedimentos, "estorvos de la prosperidad", para facilitar esa llegada y participar de su abundancia en estos tiempos, que se han tornado de grandeza y poderío.

---

[122] Cf. J. L. Fuertes Herreros, "Saberes, fortuna y predestinación en torno al Descubrimiento de América", *Arbor*, CXLIII, 561 (1992), pp. 133-60; "Unificación y fragmentación de los saberes en el Renacimiento", *Analogía*, IX, 1 (1995), pp. 3-29.

[123] Cf. J. L. Fuertes Herreros, "Como la vihuela templada, que hace dulce armonía": Imagen del hombre y de la ciencia en el Renacimiento desde un relato de Pérez de Oliva (1494-1531)", Ob. cit., pp. 327-37.

El discurso del maestro Oliva tiene plena conciencia de los nuevos tiempos en los que se ha entrado. Proyecta una mirada nueva sobre la nueva imago mundi: un mundo esférico, redondo, unido por los mares que se han tornado caminos de comunicación, encuentro y prosperidad. De ahí viene "que los bienes de los hombres se comuniquen y se repartan; de aquí nasce que las disciplinas se publiquen, de aquí procede que las industrias halladas en diversas naciones para hazer más fácil la vida de los hombres se ayunten todas en una región"[124]. Contempla la esfera del mundo en su recién experimentada redondez, tras haber sido circundada, tal como "en estos días vimos que hizieron los compañeros de Magallanes, portugués, sabio y valiente capitán; que por mandado del Emperador partieron al Occidente y, tres años pasados, tornaron por Oriente, haziendo la mayor buelta que jamás se hizo y que a este mundo a do bivimos se puede dar"[125]. Dirige su mirada a los viejos mapas ptolemáicos, a la vieja ecumene (oikoumene) con todos los países, partes o provincias de Europa, Asia y África, y recorre los viejos ejes de centralidad y orden[126] que, en el tiempo, conformando la historia según los designios misteriosos de la divina providencia, se han ido sucediendo. Se regocija, sintiendo la ventura España. ¡Tanta mudanza y cuánta fortuna para los españoles! "Porque antes ocupábamos el fin del mundo, y agora estamos en el medio, con mudança de fortuna cual nunca otra se vido"[127].

Se ha producido un desplazamiento del centro del mundo, una *translatio imperii*, que ya no discurre por las antiguas vías, sino por los nuevos caminos, que son el mar, siempre abierto para ser surcado con "los navíos cuyas velas nos

[124] F. Pérez de Oliva, "Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir", Ob. cit., p. 194.

[125] Ibid., pp. 194-95.

[126] Queda así descrito el hecho: "La antigüedad conoció con seguridad casi la cuarta parte del orbe que se extiende desde las islas afortunadas hasta oriente, al Norte del ecuador. Más allá de estos límites pocas cosas y de modo incierto eran conocidas, ya porque la zona tórrida hizo desistir de la navegación a los gobernantes de aquella época, considerándola inaccesible a causa del excesivo calor, ya porque desdeñaron extender su dominio sobre las gentes bárbaras que habitan todas aquellas regiones con costumbres salvajes. Pero después que la fortuna se mostró propicia a los españoles, merced a las frecuentes navegaciones y triunfales victorias, consideraron que toda aquella parte desconocida del orbe era muy inferior a su poder, pues en breve tiempo y con una mínima pérdida de hombres, recorrieron y sometieron a la vez todas aquellas regiones desconocidas hasta entonces. Así pues, aun reconociendo sus propios méritos a unos y a otros, en modo alguno confundiremos los hallazgos de la antigüedad con los descubrimientos de los modernos" (F. Pérez de Oliva, *Cosmografía nveua*, en C. Flórez Miguel, P. García Castillo, J. L. Fuertes Herreros y L. Sandoval Ramón (eds.), Universidad de Salamanca, 1985, p. 143.

[127] F. Pérez de Oliva, "Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir", Ob. cit., p. 195.

son de lino, más son alas que Dios permitió"[128]. ¡Qué contento, saberse en el centro, cobijado por la complacida mirada divina, que nos guía en empresas nunca antes soñadas! Hay, por ello, que abrir las puertas al mar. Abrirlas a los nuevos designios históricos a que ha sido llamada España, y abrirla, también, como recompensa, al poderío, a la grandeza y a la prosperidad. Tras el Descubrimiento de las Indias y ante España, nuevo centro del mundo, no queda, y no les queda a los de Córdoba, más que aparejarse a la gran fortuna de España. ¡Haced vuestro río navegable!

3.3. *La llamada de las Indias (de Fernando de Colón) y una teoría sobre el hombre*

Al año siguiente, Pérez de Oliva, desde Salamanca, vuelve nuevamente a las tierras del Guadalquivir. Esta vez a Sevilla, en donde el 27 de Noviembre de 1525 se entrevista con el hijo de Cristóbal Colón, Fernando de Colón, con el que mejor le puede informar acerca de Colón; acerca de cuestiones de cosmografía, acerca de la mudanza producida en los tiempos, de los dos mundos que ahora se han encontrado, el Viejo y el Nuevo, de las dos historias, la del Viejo Mundo y la del Nuevo, acerca del significado del Descubrimiento y de la conquista de las Indias. Fruto de esta visita es el compromiso a que llega Pérez de Oliva con Fernando de Colón de escribir una Historia de las Yndias, que se la entregará manuscrita[129] entre octubre y diciembre de 1528.

Enriquecido con esta estancia en Sevilla y con el compromiso hecho a Fernando de Colón, Pérez de Oliva, de vuelta a esta misma Universidad de Salamanca, se dedicará a elaborar una teoría sobre el hombre, que sirva también para los indios, como hombres recién descubiertos, cuyo fruto será su *Diálogo de la dignidad del hombre* (1528), además, escribirá su *Historia de la inuención de las Yndias* (1528) y tratará por escrito cuestiones de cosmografía. Pérez de Oliva, en este su *Diálogo de la dignidad del hombre*, no sólo va a asumir la tarea de repensar la antigüedad clásica, elaborando una bella teoría del hombre a través de dos personajes (Aurelio y Antonio), sino que, de otra manera, está dando una nueva legitimidad al hacer histórico filosófico que, a través de este mismo *Diálogo*, está practicando. Para llevarlo a cabo, no utiliza la filosofía escolástica para repensar al hombre, sino que emplea un género y un método distinto: el diálogo, y, además, en castellano. De otra parte, y lo que nos parece aún más importante: se establece una línea de continuidad entre la antigüedad clásica (Roma), y, sin mediación escolástico-medieval, la nueva época con su nueva filosofía. Fenómeno muy similar al que se está ensayando en el campo político,

[128] Ibid., p. 194.

[129] Para la descripción del manuscrito, cf. la edición, que sigo, de J.J. Arrom, pp. 16-20.

entre Roma y el Imperio, en las distintas legitimaciones nacionales, o en los proyectos de una nueva *respublica christiana*, a través de toda una serie de recursos simbólicos. El recurso a la antigüedad clásica, al igual que al mito del Imperio Romano, otorga legitimidad y hondura histórica para poder distanciarse de la escolástica, esto es, de lo antiguo, y emprender una filosofía nueva, adaptada a las urgencias de los tiempos, las del Imperio.

Por ello, la respuesta que Pérez de Oliva dará a Aurelio será una respuesta que sabe asumir el bien trabado discurso de la antigüedad, en el que pocos resquicios hay para el optimismo. Debe variarse la perspectiva y transfigurar la imagen y el destino del hombre. Se precisa crear de nuevo al hombre, asistir a su nuevo nacimiento y a su nuevo destino. Es necesario construir el relato de la nueva creación. Creación del hombre corpóreo, hecho de carne y hueso, no el ente finito de la especulación escolástica, sino del hombre entero que nos venía de la antigüedad clásica a través de Marco Aurelio. Comienza así Antonio: "Considerando, señores, la composición del hombre –de quien oy he de decir–, me parece que tengo delante los ojos la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho, donde veo no solamente la excelencia de su saber más representada que en la gran fabrica del cielo, ni en la fuerça de los elementos, ni en todo el orden que tiene el universo; mas veo también como en espejo claro el mismo ser de Dios y los altos secretos de su trinidad"[130]. Recogerá los lugares, ya conocidos en Pico de la Mirándola, de Hermes Trismegisto, exaltando la grandeza y potencia del hombre, pero irá derecho al relato de la creación del Génesis: "Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejança", deteniéndose en cómo Dios dobló la palabra cuando dijo "imagen y semejanza" para extraer toda la riqueza encerrada en el hombre devenida en ese acto creador[131]. La grandeza del hombre está en ser hechura y semejanza de Dios, puesto para ordenar el mundo y para que, a través de las obras del hombre, se sepa quién ha sido su hacedor: "Los antiguos fundadores de los pueblos grandes, después de hecho el edificio, mandavan poner su imagen esculpida en medio de la cibdad, para que por ella se conosciese el fundador; así Dios, después de hecha la gran fábrica del mundo, puso al hombre en la tierra, que es el medio dél, porque en tal imagen se pudiese conoscer quién lo havía fabricado. Mas no quiso que fuese aquí como morador, sino como como peregrino desterrado de su tierra, y, como dize San Pablo, caminando para Dios nuestra tierra es en el cielo"[132]. Por ello, a través de esta tarea divina recibida, adquiere pleno sentido la existencia.

Ver al hombre es contemplar el ser más bello de toda la creación. Su belleza recorre cada parte de su cuerpo entero, y en todas y cada una de sus

[130] F. Pérez de Oliva, "Diálogo de la dignidad del hombre", Ob. cit., p. 138.
[131] Cf. *Gén.* 1, 26.
[132] Ibid., p. 143.

partes resplandece una belleza singular. Y frente a la imagen que nos había dado la antigüedad clásica: "puedes comprender, Aurelio, que no es el hombre desamparado de quien el mundo gobierna, como tú dixiste; mas antes bastecido más que otro animal alguno, pues le fueron dados entendimiento y manos para esto bastantes, y todas las cosas en abundancia de que se mantuviese" [133]. El hombre es, además, un ser dotado de libertad, "tiene libertad de ser lo que quiere", tiene entendimiento y voluntad, y está dispuesto, también, a aspirar a la sabiduría, poniendo rumbo a ella, pues "el camino a ella es el deseo de alcanzarla", "ésta nos muestra todo el mundo, y nos mete a lo secreto de las cosas, [...] ésta alumbra el entendimiento, concierta la voluntad, ordena al mundo, y muestra a cada uno el oficio de su estado"[134], para que las cosas que el hombre "viera con los ojos del entendimiento" pudiera "alcançarlas con las manos corporales". Por ello, el hombre es (o debería ser) "como vihuela templada, que haze dulce armonía"[135]. Esta bella imagen es la que permite a Pérez de Oliva presentar al hombre afrontando y dispuesto a afrontar, produciendo dulce armonía, los retos del mundo moderno y dejando en el olvido viejas imágenes y temores: "El cual [hombre] para mí es cosa admirable cuando considero que aunque estemos aquí, –como tú dixiste– en la hez del mundo, andamos con él por todas partes: rodeamos la tierra, medimos las aguas, subimos al cielo, veemos su grandeza, contamos sus movimientos y no paramos hasta Dios, el cual no se nos esconde. Ninguna cosa ay tan encubierta, ninguna ay tan apartada, ninguna ay puesta en tantas tinieblas, do no entre la vista del entendimiento humano para ir a todos los secretos del mundo"[136]. Somos vihuela templada, que hace dulce armonía, que sabe transformar el mundo en un *locus amoenus*, como morada deleitosa de paz para el hombre, con "prados floridos" y "aguas claras que por medio corren", con "arboledas llenas de ruiseñores" y otras aves, que "con su canto nos deleitan"[137]. ¡Qué imágenes tan bellas para la ensoñación de las Indias!

3.4. *Retórica para la concordia en la* Historia de la inuención de las Yndias

Ésta es la mirada que proyecta Pérez de Oliva al escribir la *Historia de la inuención de las Yndias*[138]. La conciencia clara de vivir en un nuevo mundo y en una nueva historia. Se ha inaugurado una nueva historia y, desde una centra-

[133] Ibid., pp. 150-51.
[134] Ibid., p. 157.
[135] Ibid., p. 156.
[136] Ibid., p. 153.
[137] Ibid., pp. 115 y 139.
[138] F. Pérez de Oliva, *Historia de la inuención de las Yndias*, Ob. cit.

lidad nueva, se dirige el tiempo de la historia en ese ir arribando en el tiempo histórico hacia la *contemplatio Dei*, como fin y meta última, tomando el camino que en derecho puede conducir a él[139].

En la *Historia de la inuención de las Yndias* Pérez de Oliva va a efectuar una reflexión sobre el significado del Descubrimiento de las Indias y sobre el Nuevo Mundo que, ahora, cabe construir desde los signos de los tiempos, que expresan la dirección del tiempo de la historia desde la fortuna de España y desde los elegidos para esta tarea, cual un nuevo Moisés y un San Pablo. Muestra cómo, en cumplimiento de unos misteriosos designios divinos, los españoles y los indios son llamados a aparejarse para emprender la nueva historia que se ha inaugurado. Es la historia de un encuentro, no de un relato teológico (que luego realizará Francisco de Vitoria en su *relectio* de 1539, *De Indis prior*), cuyo final nos narra, desde el reconocimiento mutuo y desde un acto de responsabilidad histórica, cómo los indios y los españoles acaban aprendiendo que deben emprender la nueva y común historia. Con ello, se abrirá la Nueva Historia y se podrán recoger los frutos de la fortuna. Finalmente, es la reflexión de un humanista que, teniendo conciencia histórica de la altura y plenitud histórica ahora alcanzada, pretende en su relato, tal como lo vio Ambrosio de Morales, a la par, agradar y persuadir a través de "la grauedad y lindeza del estylo"[140].

3.4.1. Lo que los ojos vieron: Las Indias, que admirados, vieron los españoles, y los indios, que sorprendidos, contemplaron a los españoles

Pérez de Oliva inicia su relato presentando a Cristóbal Colón en el tiempo de la Providencia divina, elegido por Dios para la tarea mesiánica: "Cristóual Colón, genoués, natural de Saona, fue ombre de alto ánimo, escogido de Dios, para que diese passada a su santa ley, por el mar Océano, a otras gentes que nunca la conocieron o la tenían ya oluidada. Éste, con espíritu de Dios, que ya lo regía..."[141], comenzó a cumplir su designio en tiempo de los Reyes Católicos. Éstos sumándose a esa tarea y misión le armaron "dos carauelas y vna nao, y en ellas cuatrocientos ombres todos so el gouierno y el mandado de Colón"[142].

Al llegar a las Indias los españoles vieron "en la ribera mucha gente, lora y desnuda, que se auía allí ayuntado para ver nuestras naues, que de las suyas en

[139] Ibid., pp. 143, 158, y 163-165. Este tema del camino será desarrollado en el primero de los discursos de la *Historia de la inuención de las Yndias* para establecer el punto de encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

[140] Ibid., p. 40.

[141] Ibid., p. 41.

[142] Ibid., p. 43.

forma y en grandeza son muy diferentes"[143]. El primer contacto con los indios, a falta del don de la palabra compartida, se produjo a través de la retórica de la persuasión, que venía a través de diversas señales de humildad y mansedumbre, que a los indios persuadieron, en aquel primer momento, de la bondad de las intenciones de los españoles, trato humano, regalos, gestos y reverencias. Colón "según el tiempo y falta de yntérpretes lo sufrían", por señales fue conociendo y reconociendo a aquellas gentes.

Pérez de Oliva, al igual que hará Francisco de Vitoria en su *De Indis prior*, echará por tierra los frágiles argumentos que, para justificar la conquista de las Indias, se suelen emplear. Estas gentes son plenamente humanas, tienen una estructura social bien definida: gozan de reyes, cultura, una lengua "clara y bien proferida", son de mucha mansedumbre, y poseen religión, aunque en sus costumbres se inclinen a los "deleytes de la vida". La tierra, como *locus amoenus*, en una recreación de la Arcadia y de la Edad de Oro, es generosa y da abundancia de bienes y de animales, presenta abundancia de pescado y de aves muy diversas. Si bien letras no tienen, con sus propios medios hacen cosas admirables para el servicio de la vida en madera, arcilla, piedra, y, también, para las artes de la guerra. El oro es de poca estima, lo tienen y lo troca por "aquellas cosas que para mirar eran más deleytables o para el uso eran más prouechosas"[144], precisamente esto, según apunta Pérez de Oliva, irá despertando la sed de avaricia de los españoles.

Colón, también, a través de señas había percibido que existían "ombres muy malos, valientes, robadores y matadores, que se mantenían de carne vmana, y perseguían a aquellas yslas"[145]. Así, mediante esta retórica de la mansedumbre, manifestada a través de señales diversas, se establece el primer diálogo y acercamiento entre los indios y los españoles, entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre dos historias que han caminado paralelas.. Las sorpresas, dudas y desconfianzas entre ambos, son allanadas mediante la fascinación de la retórica de la mansedumbre que produce los efectos de amistad, socorro mutuo y concordia. Es la imagen de Colón, nuevo Moisés, que "trató amistad en todas maneras que mejor la pudo afirmar con Guacanarillo, rey de aquellas gentes"[146]. En esta confianza, y con esta presentación y reconocimiento de los actores, se cierra la narración del primer viaje de Colón. Éste regresa a España, tras dejar a parte de la tripulación en el fuerte de Villa Navidad. Es el 4 de enero de 1493.

---

[143] Ibid., pp. 45-46.
[144] Ibid., p. 47.
[145] Ibid., p. 50.
[146] Ibid.

3.4.2. Un drama inevitable en cinco discursos

Parte Colón de España, en su segundo viaje el 25 de septiembre de 1493, "a mezclar el mundo y a dar a aquellas tierras extrañas forma de la nuestra"[147]. A partir de ese momento, con intérpretes y ya entendiéndose, el reencuentro se inicia verbalmente. Pasará a primer plano la palabra hablada y, mediante la persuasión de la palabra, se intentará atraerlos a la nueva historia, que para todos se había iniciado, y a la cual se les va a convocar, mostrando los riesgos que obrar en contrario acarreaba. Los acontecimientos se irán precipitando, y el relato, a través de distintas sucesos, o representaciones escénicas, cobra una fuerte intensidad dramática. Los actores del Viejo y del Nuevo mundo serán sometidos a prueba, acrisolados por los acontecimientos de la Nueva Historia, que avanza imperturbablemente. Se les obliga a manifestarse desde la verdad de su ser, tal como son; a ser medidos unos por los otros; a mirarse en el espejo del otro. De este modo, irán aflorando las contradicciones que sobre ambos pesan. El doble rostro, el doble obrar, el bien y el mal, avaricia-codicia y templanza, traición y fidelidad, pereza y constancia, injusticia y justicia, desánimo y fortaleza. Colón, instrumento de Dios y mano certera de sus designios, tras haber sido llevados a sentir y experimentar tanto los españoles como los indios sus propias contradicciones, será el que los conducirá a que acepten la nueva historia y las nuevas responsabilidades a que la mudanza de los tiempos obliga, y que viene acompañada de bienes sin par.

Pérez de Oliva nos va a situar ante este drama, inevitable y grandioso, representado en cinco discursos. En éstos, mostrará y compendiará la experiencia de un tiempo que sirve para aunar, desde la búsqueda y el aprendizaje de la concordia y de la amistad, en una única historia y voluntad, a los indios y a los españoles, confiando en que fructificará al igual que les había ocurrido a las semillas traídas de España[148].

3.4.2.1. *Al igual como San Pablo en Atenas, ahora, en las Indias: Primer discurso*

El primer discurso es una puesta en escena de los dos mundos que se encuentran, de dos historias que confluyen, y será pronunciado en un paraje indeterminado, *locus amoenus* de la costa de la isla de Cuba y recreado con elementos traídos de la Arcadia y de la Edad de oro.

El mundo de los indios es representado por un venerable anciano, que todos honran, y el de los españoles, por Colón, el Almirante. El discurso de este

[147] Ibid., pp. 53-54.

[148] Ibid., pp. 67-68. Véase la bella descripción de la aclimatación de semillas y plantas.

venerable anciano, dirigido al Almirante, retoma todas las señales de mansedumbre que, desde el primer viaje, han servido para caracterizar sobre todo a los españoles, y se las aplica, reconociendo, además, también su poderío. Filtra elementos estructurales que aparecen en el Diálogo de la dignidad del hombre, el propio tema de la dignidad del hombre, el del hombre en la encrucijada, el doble camino que le cabe al hombre, el tema de la verdadera gloria y fama. Y ruega que sus empeños sean en la correcta dirección y camino, creando con ellos un mundo de paz y amistad:

> Tus naues y tu poderío, que mostraste por esta costa, y tu gran atreuimiento de venir de tierras de do nunca otros hemos visto, pusiron miedo a todas estas gentes, el cual espero yo que tu bondad les quitará si has sabido como tienen dos caminos las ánimas de los ombres después que de los cuerpos se apartan: el vno deleytable, por do aquéllas van que ayuntadas con sus cuerpos amaron la paz y bien de las gentes, el otro escuro y terrible, por donde van los malos a pagar el deleyte que en hazer mal, biuiendo, recibieron. Assí que, si es tu desseo de hauer la mayor gloria que pudieres, deues emplear el poderío en ganar merecimiento para la otra vida a ningunas gentes negando paz y amistad, principalmente a nosotros, que con ella te rogamos agora[149].

La respuesta que le va a dar Colón se va a mover en un doble plano, a la par que encerrará, también, una doble tarea. Pérez de Oliva, a través de Colón, nos traslada inmediatamente al diálogo que Aurelio y Antonio sostienen al final de la primera parte del Diálogo de la dignidad del hombre. Allí Aurelio desafía a Antonio a que sea capaz de mostrar si su filosofía, la cristiana de Antonio, es superior a la de la antigüedad clásica que él ha presentado. Por supuesto, Antonio lo consigue, y la imagen del hombre construida desde la filosofía cristiana se presenta como superior a la de la antigüedad, como ya hemos indicado.

Además de esta clave de comprensión, el discurso encierra otra no menos importante. Suscita ante nosotros la escena y el discurso de San Pablo sobre "el Dios desconocido"[150], que en Atenas dirige a los filósofos estoicos y epicúreos, como representantes de cualquier mera sabiduría humana[151]. Y al igual que el apostol quería injertar su fe en Cristo sobre las "semillas del Verbo" esparcidas desde el comienzo de los tiempos, reconociéndolas en "el Dios desconocido", así Colón y los españoles, en este nuevo tiempo oportuno, hacen lo mismo ahora en las Indias. Por ello, Colón, al igual que San Pablo, retomará el discurso del venerable anciano: "A estas palabras respondió el Almirante: `Lo que tú me dizes de dos caminos que ay después desta vida, vengo yo a enseñar'"[152]. De otra

[149] Ibid., pp. 78-79.
[150] *Hech.*, 17, pp. 16-34
[151] F. Pérez de Oliva, *Historia de la inuención de las Yndias*, Ob. cit., pp. 78-79.
[152] Ibid., p. 79.

parte, asume la tarea de libertador mesiánico, ha llegado la hora de liberar a los indios del estado de terror a que los tenían sometidos los "caribes" u otras gentes, para establecer un reino de paz bajo los Reyes de España:

> En mis naues traygo peligro para los malos y reposo para los buenos. Soy embiado de los Reyes de España, señores muy poderosos, que con zelo de iusticia me mandaron destruýr los caribes y los otros ombres dañosos que esta tierras perturban, y que a los otros fauoreciese y ayuntasse en su amistad. De parte de los cuales hos amonesto me digáys si alguna gente hos haze ynjuria, porque, cumpliendo su mandado, yo luego hos daré vengança[153].

Así, Colón, cual nuevo Pablo y Moisés, ha sido escogido por Dios, en el tiempo oportuno de la providencia divina para mostrar el verdadero camino de la salvación, de la redención y de la paz. Se abre así una nueva era que supone el reconocimiento de todos los hombres con igual dignidad; se ofrece, desde la fe cristiana, un nuevo y único relato, que arranca en los tres primeros capítulos de *Génesis*; se da cumplida respuesta a todos los interrogantes que puedan pesar sobre los indios: cabe una tarea evangelizadora que muestre un modelo de vida derivado de esa fe y cabe entrar a disfrutar de la seguridad y de la paz de la república cristiana. Se inicia una Nueva Historia.

3.4.2.2. *Obedecer a la fortuna que viene de los españoles (los cristianos): Segundo discurso*

Tras este discurso y misión asumido por Colón, se van tratar de mostrar, ahora, las tensiones que comienzan a generarse. Las expectativas de un encuentro pacífico, en estos primeros momentos, se verán truncadas y el aprendizaje será lento. La codicia del oro comienza a despertarse[154]. La mirada de unos y otros varía y la desconfianza entre los españoles y los indios empieza a reinar.

De esta manera escrita, se nos presenta el conflicto dos mundos: el uno desarrollado y avanzado científica y tecnológicamente y, el otro, atado a una antigüedad que se ve sobrepasada con melancolía y que acaba reconociendo la superioridad del mundo moderno sobre el recién descubierto. La mansedumbre y dulzura se torna en desconfianza, soberbia, violencia, ira, agresión y guerra. Los ataques entre españoles e indios se suceden, las injurias aumentan, pero, y a pesar de todo, la fortuna y el poderío de los españoles se imponen y acaban siempre imperando.

En tal contexto aparece en escena el cacique Guarionexio, reconociendo la evidencia de los hechos y leyendo que la fortuna está de parte de los españo-

---

[153] Ibid.

[154] Ibid., pp. 66, 69, 70, 92, entre otros lugares.

les, va a pronunciar el segundo discurso. En éste, señala el poderío de los cristianos, su bondad y misericordia, y cómo los tiempos apuntan en la dirección que marca su fortuna; seguirlos es buscar la paz, la prosperidad y la libertad, no hacerlo es ir tras la necesidad, la miseria, la destrucción y la muerte. No queda otro remedio. El discurso de Guarionexio es la llamada que hace Pérez de Oliva, como la que ya había hecho en Córdoba en su "Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir". Significa el reconocimiento de que estamos ante una nueva época y de que el mundo moderno, en medio de sus contradicciones, se les ha hecho presente. Es la ensoñación que Pérez de Oliva proyecta sobre las Indias. La lectura que efectúa del tiempo de la historia. El acercamiento pacífico y en concordia de dos mundos y de dos historias, que deberían unirse tras confluir en el tiempo de la historia de la providencia divina. Es la apelación a que corran tras la nueva fortuna, que, también, por el mar les viene, y ante la cual toda la anterior prosperidad se convierte en miseria. Es ya vieja y caduca historia. He aquí este bello discurso:

> Agora que esperimentado auéys el grande poderío de los cristianos, con que ya me puedo escusar si otra vez me demandáys guerra y defensión, quiero deziros que de aquí adelante miréys que es mejor obedecer a nuestra fortuna que resistir sin fuerça, pues buscando nuestra antigua prosperidad crece nuestra miseria. Lo cual ha sido en nosotros bien empleado, pues quisimos enemistad con aquellos a quien deuemos amor y seruicio, en quien ay tanta bondad que de la muerte que nosotros buscamos por nuestras culpas, ellos nos han librado por su misericordia, y nos ruegan siempre con paz, teniendo en su mano la fortuna de la guerra. Por tanto, si no queréys ver delante vuestros ojos vertida la sangre de vuestros hijos y arder vuestras casas, si no queréys morir en batalllas o biuir en desierto, si es vuestra voluntad hallar por algún camino la salida de tantas miserias, de aquí delante de los cristianos esperad el bien y temed el mal, haziendo en su servicio como yo hos daré exemplo[155].

3.4.2.3. *La dignidad y grandeza de los indios: Tercer y cuarto discurso*

A través del segundo discurso, se reflexiona sobre la nueva era inaugurada con el Descubrimiento y sobre el papel que correspondía a una parte de sus protagonistas, Colón y los españoles, cristianos. Pero, ahora, en el tercer y cuarto discursos, pertenecientes a acontecimientos del tercer viaje de Colón (30 de mayo de 1493 a noviembre de 1500), Pérez de Oliva se dedicará a ensalzar a la otra parte, a los indios, y a reconocerlos en su dignidad y grandeza. Es la perspectiva que late en el *Diálogo de la dignidad del hombre*, todos los hombres, por el mero hecho de serlo, son igualmente dignos. Los recién descubiertos

[155] Ibid., pp. 94-95.

son un ejemplo de ello. Y son de una grandeza y dignidad admirable en la que cabe mirarse. Los dos discursos logran ese efecto.

El discurso tercero va a ser pronunciado, nuevamente, por el cacique Guarionexio, que, huyendo de los españoles, acude ante otro cacique (nuevo para nosotros), el rey Mayobanexio, para que en su corte le procure protección y cobijo. A Guarionexio, las crueldades y vejaciones por parte de los conquistadores se le hacen insoportables y, en la narración de los extravíos y corrupción a que han llegado los españoles sabe remontarse, o mejor, Pérez de Oliva sabe presentarnos en su grandeza y dignidad a los indios. Es una forma de acrecentar la imagen de los indios y de medir la de los españoles, para que, desde la humildad, y no desoyendo a la mansedumbre, sean capaces de iniciar, desde la misma dignidad de hombres y sabiendo de sus contradicciones, la historia común que se debe emprender. Le dice Guarionexio a Mayobanexio:

> Forçado de las ynjurias yntorelables con que nuestra ysla destruyen estas gentes nueuas, he escogido por mejor fortuna ser pobre en tu reyno que rico en el mío. Yo con ellos he probado guerra y paz, rigor y mansedumbre, ruegos y amenazas, consentimiento y defensa, y en ninguna cosa hallé manera de perseuerar. Ven mi reyno lleno de gemidos y lágrimas, ven ensucida la onestidad de las mugeres y vertida la sangre de los ynocentes, ven los niños perecer de hambre y, siendo ellos la causa, de ninguna cosa tienen arrepentimiento ni compasión. No creo que son más crueles los caribes, pues la muerte que dellos tememos en estotros la desseamos. Agora, pues, mucho te ruego que tu bondad me sea puerto do pueda reposar salido de tantas tempestades, que la fortuna que a mí me aflije a ti te onrará, pues por ella te dirán amparo de los reyes. Mayobanexio, mucho movido de estas palabras, consoló a Guarionexio ofreciéndole su casa y todo su poderío[156].

El cuarto discurso, como ya hemos indicado, va a ser pronunciado por el Mayobanexio en unas circunstancias especialmente dramáticas. Las tropas del Adelantado, Diego de Colón, hermano de Cristóbal Colón, sabiendo que el cacique Guarionexio se ha refugiado bajo la protección de Mayobanexio, van a prenderlo. Piden a éste que se lo entregue por considerarlo responsable de todos los levantamientos que se están produciendo. Envía el Adelantado mensajeros a Mayobanexio y le promete perpetua paz, amistad y muchos bienes si se lo entrega, o, por el contrario, guerra y destrucción como antes no ha conocido. Los súbditos de Mayobanexio están aterrados. El dilema es si debe mantener la amistad y protección prometida a Guarionexio o si, por el contrario, debe romperla. Es el indio, elevado a la categoría de héroe trágico, quien debe escoger entre la fidelidad a la palabra dada o sucumbir, por ello, con los suyos a la muerte. Mayobanexio, el indio que encierra esta grandeza y dignidad,

[156] Ibid., p. 104.

escoge la segunda opción. ¿Ante este ejemplo puede caber alguna duda acerca de la humana condición de los indios? ¿No ha llegado la hora de iniciar la historia común del género humano, integrando en ella a los indios? Dice así este cuarto discurso:

> Después que yo recebí en mi amparo a Guarionexio, he determinado de fenecer con él, porque para darlo no ay otra causa sino couardía, y para defenderlo me obliga su virtud. El me dio viniendo sus ornamentos reales, yo le mostraré que no los tiene ombre desagradecido. Su manera de danzar nos mostró a mí y a mi muger, que nosotros preciamos mucho; no quiero pues agora tener el maestro en poco. Principalmente qué dirán de mí, que en mi confianza se pierden mis amigos y en mi casa no ay fe ni lealtad, do los huéspedes que bien recebimos despedimos entregados a sus enemigos. Así que no penséys que demandan a Guarionexio, sino la onra de vuestro rey. Por la cual yo hos dexo pensar lo que deuéys[157].

No cabe ninguna duda. Hay que iniciar la Nueva Historia.

3.4.2.4. *Reconciliación y paz mesiánica: Nuevo mundo, Nueva Historia. Quinto discurso*

El desenlace de esta *Historia de la inuención de las Yndias*, está ya a las puertas. Tiene que llegar la reconciliación, la catarsis requerida, el encuentro de ambos mundos, de ambas historias para caminar unidos. Los signos de los tiempos, desde el discernimiento, así lo señalan. Pérez de Oliva producirá esta reconciliación con un acto de magnanimidad y benevolencia por parte del Almirante. Cristóbal Colón devuelve a su marido su mujer, "vna muger muy hermosa, parienta de Mayobanexio", que estaba presa, cuando su marido, abatido por el dolor y empujado por el amor, quiere ofrecerse por ella en cautiverio. Y es este gesto de humanidad y grandeza el que sirve para mover en los indios un juramento de perpetua obediencia y para decidirlos a emprender una Nueva Historia.

Y este será el espectáculo final que Pérez de Oliva nos presenta: El de todos los indios "ayuntados" que, olvidando viejos rencores, vienen y reconocen a los españoles como guías de los nuevos tiempos y, prestos, están dispuestos a seguirlos, pues se les ha mostrado que en ello les va la mudanza favorable de su fortuna y de su historia. El verlos llegar, así, a ofrecerse y a demandar misericordia, y queriendo sembrar los campos de cultivo de una tierra fértil y generosa, es lo que le mueve a Colón, como Almirante, contemplando todo esto, a pronunciar el quinto y último discurso.

Un bien trabado discurso, con antítesis y con un aviso amenazador, para obligar a superar y dejar en el olvido el Viejo Mundo y la Vieja Historia, pues

[157] Ibid., pp. 108-09.

es tiempo de enemistad, de cautiverio, de sobresalto y de pobreza. Y, por el contrario, para desear el Nuevo Mundo y la Nueva Historia, que se ofrece como tiempo de amistad, de libertad, de sosiego y de abundancia. Es el tiempo de la reconciliación mesiánica. El Almirante exclamará:

> Justa cosa será que fenezca nuestra enemistad, pues son ya acabadas las batallas en las cuales merecimos la vitoria, porque vosotros queríades nuestra muerte y nosotros vuestra amistad. Agora, pues auéys visto qué tales enemigos somos, deuéys prouarnos por amigos. En lo cual hallaréys mudamiento grande de fortuna, porque se hos tornará el cautiverio en libertad, el sobresalto en sossiego y la pobreza en abundacia. Por lo cual hos amonesto que tales nos hallaréys siempre bien aparejados cuales nos quisiéredes tener[158].

¡Al fin se cumplen los designios divinos, y se inicia para todos un Nuevo Mundo y una Nueva Historia! Acontece la retórica para la concordia. El Viejo y el Nuevo Mundo, la Vieja y la Nueva Historia, al fin concertados para como "vihuela templada, hacer dulce armonía".

IV. CONCLUSIÓN

Termina esta exposición, que ha pretendido mostrar cómo se abre un nuevo tiempo de la historia, haciendo balance y revisión de la modernidad que se había constituido, en un tiempo muy concreto de la historia y en una coyuntura muy especial, de profundas reformas, que afectan al núcleo de la estructura de la Iglesia, la gestión del tiempo de la historia y la propia vivencia cristiana.

Hemos procurado mostrar la Universidad que sueñan Benedicto XIII y Martín V y la misión a la que es llamada la Universidad de Salamanca, al papel que las Universidades deben desempeñar en el tiempo nuevo esperanzado que se presiente en plena crisis y conmoción de la cristiandad. Tanto Benedicto XIII como Martín V intentan sanar con la mejor medicina que cabe en su presente, y saben soñar, desde una filosofía nueva de la historia, una gran Universidad para un tiempo nuevo: el que va del mundo medieval al mundo moderno.

Surge así la Escuela de Salamanca, y a su Universidad, con la admiración y el reconocimiento que despierta. Ella es, con los instrumentos teóricos que en aquel momento se poseen, la que sabe centrar la filosofía en torno al cuidado del ser humano y a su dignidad. Es capaz de elaborar una teoría de la dignidad del ser humano y del derecho internacional, soñar una comunidad de seres humanos iguales y libres. Tal es la pretensión a través de este capítulo: Señalar los dos grandes momentos de la Escuela de Salamanca en la génesis de la misma.

---

[158] Ibid., p. 110.

El primero, en el renaciente siglo XV, donde, en el sentir por la renovación de la cristiandad en torno al Concilio de Basilea se apuesta por Santo Tomás y la *Suma Teológica* frente a Pedro Lombardo y su *Libro de las sentencias,* como doctrina segura en la unidad de la fe en el horizonte del que era y podía haber sido Viejo mundo cristiano. Y, entre los muchos autores señalados de este siglo, hemos recuperado Alfonso de la Torre.

El segundo momento se abre con el descubrimiento de América y llena el siglo XVI con un mundo nuevo. Para ello, se ha traído a uno de los testigos más autorizados, al propio Cristóbal Colón, para a través de su mirada percibir lo que acontecía. Es ésta la Universidad de Salamanca y su Escuela en su segunda etapa, la que sabe llevar a sus aulas los grandes temas de debate y de preocupación que se viven y condicionaban la incertidumbre de la marcha de la historia. Y así se ha visto a Pérez de Oliva ya en la década de 1520 y la su reflexión del hombre y la historia, tomando forma de palabra en las aulas y paseando por los claustros que aún podemos recorrer. Ahí, Pérez de Oliva, junto con Fray Francisco de Vitoria[159] y otros tantos, sueñan, desde la dignidad del hombre y desde las Indias recién descubiertas, palabras de concordia para un mundo y una historia reconciliados.

Queda así planteada una nueva mirada sobre la Universidad de Salamanca en los siglos XIV-XV, desde una fundamentación y perspectiva renovada, la de una arquitectónica que apuesta por una historia profética. La Universidad salmantina posibilitó, por un lado, proclamar con voz sonora, en el siglo XVI y desde sus aulas, la grandeza y dignidad del ser humano, de todo ser humano ante el Viejo mundo; y, por otro, sembrar de Universidades el Nuevo para este fin de la tarea profética, abriendo caminos para lo que iba a ser la historia intelectual de Europa y de nuestro mundo.

Todo para el cuidado del ser humano, al servicio de éste y de su historia. ¿Qué puede haber más digno y noble que el ser humano y su morada? ¡Dejemos los viejos mundos y las viejas historias, los viejos relatos de la imaginación! ¡Soñemos y hagamos el Nuevo Mundo y la Nueva Historia, el Mundo de todos los hombres! Era y es la Escuela de Salamanca.

---

[159] Sobre Francisco de Vitoria, cf. mi estudio, "Relatos sobre el hombre en torno al *De Indis prior* de Francisco de Vitoria", cit., pp. 371-384. Indico que frente al optimismo de Pérez de Oliva, Francisco de Vitoria se muestra exigente frente a los compromisos y responsabilidades que se derivaban de la nueva situación y modificación de mundo e historia.

V. BIBLIOGRAFÍA

5.1. *BIBLIOGRAFÍA SELECTA: FUENTES*

TORRE, A. DE LA, *Comença lo libre appellat Visio delectable, compost a instancia del molt noble senyor don Iohan de Beamunt ... / compilat per Alfonço dela Torra Bachaller del senyor Primceps.* Impressa en la ciutat d[e] Barçelona a despeses de Matheu Vendrell ..., xvij abril 1484.

————, *Vision delectable de la philosophia et artes liberales, metaphisica, y philosophia moral,* Seuilla, por Jacobo Cromberger alemán et Juan Cromberger. Año del Señor, 1526. Acabose en 16 Junio.

————, *Vision delectable de la philosophia et artes liberales, metaphisica, y philosophia moral,* Seuilla, en casa de Juan Cromberger. Año de 1538.

————, *Visión deleytable de la philosofía et de las otras sciençias,* Impremido en la muy noble et leal çibdad de Tholosa [Toulouse], por los muy discretos maestros Juan Parix et Estevan Clebat, 1489.

————, *Visión deleytable,* J. García López (ed. crítica y estudio), Universidad de Salamanca, 1991, 2 tomos.

LAGUNA, A. *Europa heautentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia,* M. A. González Manjarrés (ed. [bilingüe], trad., intro., y notas) y J. Pérez (prólogo), Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001.

COLÓN, C. *Textos y documentos completos,* C. Varela (ed., prólogo y notas), Madrid, Alianza, 1989, 2ª reimpr.

DEZA, D. DE, *Defensiones Sancti Thomae ab impugnationibus Nicolai de Lyra magistrique Mathiae Doering propugnatoris sui,* Hispali, Meinardus Ungut et Stanislaus Polonus, 4 febrero, 1491. En la Biblioteca de la Universidad de Salamanca se halla, Diego de Deza, *Defensorium doctoris Angelici diui Thome Aquinatis contra inuectiuas Mathie Dorinck in replicationibus contra dominum Paulum Burgensem super Bibliam,* Venundatur Parrhisijs, a magistro Bertholdo Rembolt, in via regia Sancti Jacobi sub sole aureo, 1514, (die vero 6 Sept.).

————, *Didaci deza... nouarum defensionum doctrine a[n]gelici doctoris beati Thome de aquino super quarto libro sententiarum q[ue]stiones profundissime acutilissime felicit incipiunt,* Hispali arte et ingenio Jacobi Kromberger ..., 1517.

————, *Didaci deza... nouarum defensionum doctrine a[n]gelici doctoris beati Thome de aquino super quarto libro sententiarum q[ue]stiones profundissime acutilissime felicit incipiunt,* Hispali arte et ingenio Jacobi Kromberger ..., 1517, Diego de Deza, *Directorium inquisitoru[m] sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica / [co[m]pilatu[m] ... p[er] ... Nicolau[m] Eymerici...],* Impressum Barchinone per ioha[n]nem luschner ...: sub factis [et] expensis Didaci de deça ..., 1503.

ROTTERDAM, E. DE, "Caronte o contra la guerra", *Coloquios,* P. Rodríguez Santidrián (ed. y trad.), Madrid, Espasa Calpe, 2001.

PÉREZ DE OLIVA, F. *Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Córdoba, Rector que fue de la Universidad de Salamanca y Catedrático de Teología en ella; y juntamente quince discursos sobre diversas materias por su sobrino el célebre Ambrosio de Morales, Cronista del Católico Rey Do. Felipe,* Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586; Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1787, 2 tomos, 2ª ed.

————, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios,* M. L. Cerrón Puga (ed.), Madrid, Cátedra, 1995.

————, *Historia de la inuención de las Yndias,* J. J. Arrom (ed., estudio y notas), Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1965.

————, *Escritos académicos de Pedro de Osma,* J. Labajos (ed.) y P. García C (versión española del texto latino), Universidad Pontificia de Salamanca, 2010.

———, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*, J. Labajos Alonso (ed.) y P. García Castillo (versión española), Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

METZLER, J., *America pontificia. I, Primi saeculi evangelizations 1493-1592: documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, collegit, edidit Josef Metzler, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, t. 1.

CUSA, N. DE, *De concordantia católica o sobre la unión de los católicos*, J. M. de Alejandro Lueiro (trad. e intro.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

OSMA, P. DE Y ROA, F. DE, *Comentario a la "Política" de Aristóteles*, J. Labajos Alonso (ed.), Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

———, *Pedro de Osma y su comentario a la Metafísica de Aristóteles*, J. Labajos Alonso (ed. crítica latina), Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

———, *Pedro de Osma. Comentario a la Ética de Aristóteles*, J. Labajos Alonso (ed. crítica latina), UPSA, 1996.

———, "Diálogo en el que se muestra que los fundamentos de la filosofía humana, en los cuales que se apoyan los verbosistas, generalmente fallan en la teología", J. L. Fuertes Herreros y F. Panchón Cabañeros (trads.), *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), pp. 243-251.

———, "Respuesta a algunos disparates de dos verbosistas de esta época", J. L. Fuertes Herreros y F. Panchón Cabañeros (trads.), *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 311-314.

———, *Comentario a la Ética de Aristóteles (1496). [Petri Osmensis In Libros Ethicorum Aristotelis Commentarii]*, A. Cebeira (intro. y selección de textos), Serie de Pensamiento Español, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.

———, *Commentaria in simbolum quicunque*, I, Facsímil del incunable segoviano, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1977.

SABUNDUS, R. *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, F. Stegmüller (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1966.

———, *Tratado del amor de las criaturas*, A. Martínez Arancón (trad., prólogo y notas), Madrid, Tecnos, 1988.

AQUINO, T. DE, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. I/1: El misterio de la Trinidad*, J. Cruz (ed.), Pamplona, Eunsa, 2002.

———, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. I/2: Nombres y atributos de Dios*, J. Cruz Cruz (ed. e intro.), Pamplona, Eunsa, 2004.

———, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. II/1. La creación: Ángeles, seres corpóreos, el hombre*, J. Cruz Cruz ((ed.), Pamplona, Eunsa, 2005.

———, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. II/2: El libre arbitrio y el pecado*, J. Cruz Cruz (ed., trad. e intro.) y I. Jericó Bermejo, J. F. Sellés, S. Orrego y M. I. Zorroza (trads.), Pamplona, Eunsa, 2008.

———, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. III/1: La encarnación del verbo y la obra de la redención*, P. Arias, J. Garitaonandía, A. Mallea y M. I. Zorroza (trads.) y M. I. Zorroza (revisión trad.), Pamplona, Eunsa, 2013.

———, *Suma Teológica*, Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos, Madrid, B. A. C., (2ª) 1957, vol. I.

BELTRÁN DE HEREDIA, V. *Bulario de la Universidad de Salamanca: (1219-1549)*, Universidad de Salamanca, 1966-67, 3 tomos.

———, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1970-73, 6 tomos.

5.2. *BIBLIOGRAFÍA SELECTA: ESTUDIOS*

FAIRWEATHER, A. y L. ZAGZEBSKI, L. (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford U. P., 2001.

RODRÍGUEZ, A. M., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Fundación Ramón Areces, Congregación de Santo Domingo, 1990, pp. 92-95.

MARTÍNEZ, A., *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

RÍSQUEZ, A., "Edición crítica de *Clavis Sapientiae*. La llave del saber de Lope de Barrientos", *Boletín de la sociedad de Estudios Latinos, BOSELAT*, 0 (2011), pp. 28-29.

RODRÍGUEZ, A., *Estudios del barroco salmantino: el Colegio Real de la Compañía de Jesús: (1617-1779)*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 2005.

GOLDMAN, A. I., *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

CARABIAS, A. M., *El Colegio Mayor de Cuenca en el siglo XVI: estudio institucional*, Universidad de Salamanca, 1983.

————, *Salamanca y la medida del tiempo*, Universidad de Salamanca, 2012.

FLÓREZ, C.; HERNÁNDEZ, M.; ALBARES, R. (eds.), *La primera escuela de Salamanca: (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, 2012.

SOSA, E., *La epistemología de virtudes*, A. García Rodríguez (ed.) y A. García Rodríguez (trad. e intro.), Oviedo, KRK, 2010.

————, *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*, vol. I, Oxford U. P., 2009.

BRONCANO, F., "La confianza en otros y la autoridad epistemológica del testimonio", D. Pérez y L. Fernández Moreno (eds.), *Cuestiones filosóficas. Ensayos en honor de Eduardo Rabossi*, Buenos Aires, Catálogos, 2008.

PEREDA, F., *La arquitectura elocuente. El edificio de la Universidad de Salamanca bajo el reinado de Carlos V*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

STEGMÜLLER, F., "Pedro de Osma. Ein Beitrag zur spanischen Universitäts-, Konzils- und Kertzergeschichte", *Römische Quartalscrift*, 43 (1935), pp. 205-66.

SANTIAGO-OTERO, H. y REINHARDT, K., *Pedro Martínez de Osma y el método teológico: edición de varios escritos inéditos*, Madrid, C.S.I.C., 1987.

JERICÓ, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: una pequeña introducción*, Revista Agustiniana, (2005).

————, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: una pequeña introducción*, Guadarrama (Madrid), Revista Agustiniana, 2005.

BELDA, J., *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B. A. C., 2000.

ESPINEL, J. L., *San Esteban de Salamanca: historia y guía: (siglos XIII-XX)*, Salamanca, San Esteban, imp., 1995, 2ª ed. rev.

FUERTES, J. L., "Contra el nominalismo. Humanismo y renovación de la filosofía y teología en Pedro Martínez de Osma (1424-80)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 243-255.

————, "La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca", *Cauriensia*, VI (2011), pp. 103-145.

————, "El Renacimiento", A. Segura Naya (coord.), *Historia universal del pensamiento filosófico, vol. III: "Historia del Pensamiento en la Modernidad"*, pp. 89-166;

————, "La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el *Liber creaturarum* (*Libro de las criaturas*) de Ramón Sibiuda (+1436)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007), pp. 63-78.

————, "La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca", R. Hofmeister Pich, M. Lázaro Pulido, A. Santiago Culleton (eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las*

ideas ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis, Cáceres, Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara", 2012.

————, "Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII", L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. III, 1: Saberes y confluencias*, Universidad de Salamanca, 2006.

————, "Pensamiento y Filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI", L. E. Rodríguez-San Pedro y J. L. Polo (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011.

————, "Saberes, fortuna y predestinación en torno al Descubrimiento de América", *Arbor*, CXLIII, 561 (1992), pp. 133-60

————, "Unificación y fragmentación de los saberes en el Renacimiento", *Analogia*, IX, 1 (1995), pp. 3-29.

————, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Universidad de Salamanca, 2012.

LABAJOS, J., *Proceso contra Pedro de Osma*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2010.

LACKEY, J. & SOSA, E. (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford U. P., 2006.

PÉREZ, J. A., *Pedro Martínez de Osma (+1480). Homenaje en el V centenario de su muerte*, Centro de Estudios Sorianos, Soria, C.S.I.C., 1980.

ESPINEL, J. L. y RODRÍGUEZ, R., *Colón en Salamanca: Los dominicos*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988.

REINHARDT, K., *Pedro de Osma y su Comentario al símbolo Quicumque*, Fernando Domínguez (trad. castellana), Madrid, Estudios y ensayos, Joyas Bibliográficas, 1977.

BONJOUR, L. y SOSA, E., *Epistemic justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishing, 2003 (imp. 2004).

L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E. y POLO, J. L. (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Tomos I-IV, Universidad de Salamanca 2002-2009; Tomo I. *Trayectoria e instituciones vinculadas*, 2002; Tomo II. *Estructuras y flujos*, 2004; Tomo III, tomos 1-2. *Saberes y confluencias*, 2006; Tomo IV. *Vestigios y entramados*, 2009.

————, *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011.

————, *La Universidad de Salamanca del Medievo al Renacimiento: 1218-1516/29: aspectos históricos, poderes y saberes*, Universidad de Salamanca, 2013.

GIRÓN-NEGRÓN, L. M., *Alfonso de la Torre's Visión deleytable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

OLSCHKI, L., "Hernán Pérez de Oliva's `Ystoria de Colón'", *The Hispanic American Historical Review*, XXIII, (2.5.1943), pp. 167-196.

ZAGZEBSKI, L., *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford U. P., 2012.

PENA, M. A., *La Escuela de Salamanca: de la Monarquía hispana al Orbe católico*, Madrid, B. A. C., 2009.

————, *Aproximación bibliográfica a la(s) Escuela(s) de Salamanca*, UPSA, 2008.

————, *La Escuela de Salamanca: de la Monarquía hispana al Orbe católico*, Madrid, B. A. C., 2009.

————, (coord.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca: fuentes documentales y líneas de investigación*, Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012.

DEPAUL, M. & ZAGZEBSKI, L., *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

GARCÍA-MONGE, M. I., *Estudio y edición crítica del "Tratado del dormir" de Lope de Barrientos*, Memoria para optar al Grado de Doctor, Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología II, Universidad Complutense, 2001.

M. LÁZARO, M.; FUERTES, J. L.; PONCELA, A. (eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad media y Moderna*, Cáceres, Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara", 2013.

MENÉNDEZ, M., *Historia de los heteredoxos españoles*, t. 3, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1918, 2ª ed.

SENDÍN, M., *El Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca en Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1977.

STEMP, M., *Knowledge, Truth, and Obligation*, Oxford U. P., 2001.

CARDO, M. T.; SANTIAGO-OTERO, H.; REINHARDT, K., "Crítica y aportación de Pedro de Osma al método teológico", *Humanismo, Reforma y Teología*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, C.S.I.C., Cuaderno 57, Serie Estudios 19, 1984.

GABAUDAN, P., *El mito imperial: estudio iconológico de los relieves de la Universidad salmantina*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

FOLEY, R., *Intelectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge U. P., 2001.

HERNÁNDEZ, R., "El convento y estudio de San Esteban", L. E. Rodríguez-San Pedro y J. L. Polo (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. I: Trayectoria y vinculaciones*, Universidad de Salamanca, 2002.

HOFMEISTER, R.; LÁZARO, M.; CULLETON, S. (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis*, Cáceres, Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara", 2012.

CARRERAS Y ARTAU, T., *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII-XV*, Tomo II, Madrid, Real Academia de ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.

LA "ESCUELA DE SALAMANCA": UN INTENTO DE DELIMITACIÓN DEL CONCEPTO

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ

I. INTRODUCCIÓN

El uso frecuente y diverso del concepto "Escuela de Salamanca", especialmente en la segunda mitad del siglo XX, impone, como ya sugirió hace algunos años Belda Plans, encontrar la noción crítica de qué es y qué entendemos por tal[1]. Algunos autores consideran haber dejado ya zanjado el tema, pero lo cierto es que una lectura atenta a los datos y a los acontecimientos no parecen ser tan simples como se ha pretendido hacer creer. Nadie puede negar la existencia de una Escuela, que viene configurada por un modo de hacer y pensar, donde la teología es el motor propio y singular. Ya los grandes autores del Siglo de Oro español tienen conciencia de este hecho. Partiendo de la realidad del concepto, se impone determinar los momentos y acontecimientos que han influido en la configuración e identificación del mismo. Pero, para que el desarrollo tenga cierta lógica formal, es conveniente partir de los antecedentes al siglo XVI y, desde ahí, ir analizando cómo evoluciona el discurso.

Cuando los estudiosos, desde distintos campos del saber, estudian algún aspecto vinculado con la llamada "Escuela de Salamanca" es frecuente encontrar una terminología poco definida, ambigua y, con bastante frecuencia, abiertamente interesada acerca de qué se entiende por la misma, qué autores abarca y por cuánto tiempo se prolonga. En esa ausencia de claridad y de definición precisa todos pueden obtener un beneficio, puesto que les permite sostener y afianzar sus opiniones. El uso y abuso de dicho concepto, especialmente a lo largo del siglo XX, coincidiendo con el contexto de la Restauración Católica impone la necesidad de encontrar la noción crítica de qué es y qué entendemos por tal.

No hay duda de que este momento singular en la Universidad de Salamanca, en el que la teología ocupa el centro como *prima artium*, estaba especialmente determinado por unos pensadores que fueron capaces de generar un

[1] Cf. J. Belda Plans, "Hacia una noción crítica de la 'Escuela de Salamanca'", *Scripta Theológica*, 31 (1999), pp. 367-411; Id., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000.

pensamiento propio, peculiar y vivo[2]. Lo peculiar es que la clave desde la que son capaces de ofrecer nueva luz está estrechamente vinculada y en dependencia directa de la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino, que en el contexto de la Universidad de Salamanca era leída, expuesta e interpretada ofreciendo una significativa novedad, algo que cautivó a los estudiantes. Confluía una preocupación humanista, que dirigía la mirada hacia los problemas concretos que acuciaban al hombre de su tiempo y, de manera peculiar, hacia los acontecimientos y realidades que tenían una estrecha vinculación con la búsqueda de subsistencia y la obtención de unas posibilidades de vida digna.

Una mirada de este estilo, atenta al hombre y sus problemas, de corte eminentemente moral, tenía unas repercusiones concretas en el campo jurídico y en la propia organización social de los nacientes estados modernos. Cuatro ámbitos serán los que hagan confluir las grandes preocupaciones, que serán las que marquen la clave del pensamiento hispánico a lo largo de ese tiempo: la *legitimidad de los títulos*, respecto al dominio español en América, que se expresará también en la preocupación por el indio y en la guerra justa, respecto a la Conquista; el *justo precio*, por el desmedido desequilibrio de los precios, tanto por la actitud de los mercaderes flamencos, como por la entrada en escena de las materias primas traídas de las Indias occidentales, que descuadran la economía castellana; la *problemática sobre la obediencia o desobediencia civil*, en confrontación con las concepciones políticas autoritarias y teocráticas del momento. Ejemplo de ellos es el problema de los católicos ingleses con Jacobo I; el *debate sobre la libertad de los mares* y la batalla por el control de las rutas marítimas y la libertad para navegar por las mismas, unido al beneficio que éstas producían para los estados.

Estas cuatro proyecciones serán abordadas a partir de una teología de corte eminentemente práctico, proponiendo o consolidando una vía nueva, con una metodología propia, que va determinando un saber y una ciencia independiente, que se expresará particularmente por medio de los particularmente por medio de los *Tractatus de Iustitia et Iure*. En la reflexión de los teólogos hispánicos, un tema especialmente relevante era la nueva realidad de las Indias Occidentales, de la que tienen un conocimiento profundo y detallado por medio de los memoriales y consultas que los misioneros, que esperan una respuesta coherente desde la fe que profesan y el momento histórico que están viviendo. Huelga decir que, una cosa fue la teoría y, otra muy diversa, la praxis. Puesto que lo que ellos planteaban no tuvo un reflejo directo en la vida de los natura-

[2] Cf. M. A. Pena González, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Salamanca, UPSA, 2008; Id., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, B.A.C., 2009.

les; aunque no se puede negar su eficacia en la organización y plasmación de unas particulares y propias leyes de Indias.

No se puede tampoco negar que, a la hora de interpretar el parecer de los autores salmantinos, van afianzándose en el uso del Aquinate, particularmente de su *Summa*, como fuente de argumentación, que desgraciadamente va quitando espontaneidad y libertad a las conclusiones a las que habían llegado los primeros maestros, mostrándose progresivamente una lectura más oficial, y que hacía una lectura de la ley natural en sentido tomista riguroso. Este hecho se deja notar en los dos autores que hacen la síntesis institucional de los comentarios de los maestros dominicos salmantinos: Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. De esta manera, los maestros más afamados, como Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, en los que el humanismo es una característica palpable, tendrán opiniones mucho más ricas y amplias.

La reflexión de los autores salmantinos estará lejos de la que se elabore en la segunda mitad del siglo XVI y el XVII, desde otros entornos europeos, especialmente determinados por la Reforma[3]. Sus obras responderán a ese proyecto de supervivencia que generalmente está identificado con la figura de un soberano, que quiere defender sus intereses particulares, frente a los otros, representados generalmente por el Orbe católico. En estos autores también está presente el pensamiento de autores como Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Francisco Suárez o Luis de Molina, los conocen y utilizan, pero muchas veces con una finalidad diferente o, incluso, obviándolos.

El uso de la *Summa* introducido en Salamanca por Vitoria pronto se convirtió en recurso obligatorio e incondicional para que los autores estuvieran en continuidad con el nuevo pensamiento. Pero en razón de la importancia que iban teniendo las nuevas teorías, los distintos grupos de presión del marco universitario salmantino, compuesto por el Estudio y los colegios y conventos incorporados a la Universidad de Salamanca, empiezan a hacer su propia interpretación y visión desde la obra del Aquinate, llegando a soluciones diametralmente opuestas e, incluso, en muchos momentos encontradas.

La existencia definida de una Escuela, que viene configurada por un modo de hacer y pensar, donde la teología es el motor propio, es una conciencia clara en los propios autores. Melchor Cano tiene por seguro ser discípulo de Francisco de Vitoria[4].

---

[3] Los representantes más significativos son H. Grocio, A. Gentili, J. Bodin, E. Ranzovius, J. Althusius, R. Filmer y J. Locke, que no tendrán como horizonte de pensamiento lo teológico-moral.

[4] Cf. M. Cano, *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae, 1563, [lib. XII, cap. 1] p. 385a; C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, C.S.I.C., 1959, pp. 53-54.

1. *La organización de la Facultad de Teología*

Hoy parece que es una idea aceptada que, para comprender adecuadamente el Siglo de Oro salmantino, es preciso conocer atentamente su etapa previa: el siglo anterior[5]. El despegue intelectual del siglo XVI tiene su origen en los movimientos y pasos que se fraguan con anterioridad y, en cierta medida, como un cúmulo de acontecimientos circunstanciales que unidos posibilitan esa nueva configuración social, política y cultural.

Franciscanos y dominicos, desde sus respectivos Estudios generales, impartían preferentemente la enseñanza de la Teología, desempeñando ambas instituciones una alternancia en la cátedra de Prima, con la particularidad de que la *licentia ubique docendi* estaba reservada al Papa por lo que los candidatos al título académico tenían que solicitarlo directamente al Papa. Esta situación, como se sabe, era diversa para los estudiantes de París que, por concesión de Gregorio IX, desde principios del siglo XIII contaban con este derecho en exclusiva. Será Pedro Martínez de Luna, una vez proclamado pontífice con el nombre de Benedicto XIII, el que dote de idéntico privilegio al *Alma Máter*, mandando que ningún español fuera a París a estudiar Teología, como reacción a la oposición francesa a su nombramiento. En 1416 organizaba la Facultad de Teología en cuatro cátedras: Prima y Vísperas se impartirían en Escuelas mayores; y las otras dos, seguirían en los Estudios Generales de franciscanos y dominicos. Los privilegios serán confirmados por Martín V, en 1422, de tal suerte que los alumnos podían asistir a las lecciones de esas cuatro cátedras indistintamente, por lo que se abría para Salamanca una oportunidad que le permitiría entrar en relación y competir con los entornos intelectualmente más significativos de aquel momento.

La Teología, de manera concreta, se pondrá al servicio de la nueva situación social. Se llega a una nueva comprensión de la misma, donde comenzarán a aparecer personajes como el Tostado, Pedro de Osma, Sánchez de Arévalo, Alonso de Santamaría, Anaya Maldonado, Juan de Mella o Juan de Torquemada. Juan de Segovia, el Tostado y Torquemada, de manera particular, participarán en Basilea, en las sesiones conciliares. Coinciden en el hecho de trascender su entorno natural, siendo conocidos más allá de las fronteras de Castilla, lo que va estrechamente unido también a los grados que comienza a conferir la Universidad en aquel momento. Salamanca, de esta manera, comienza a ser considerada en los marcos teológicos como una posibilidad de estudio al igual que lo era París, al tiempo que obligaba al Estudio a cuidar y atender a aquellos que enseñaban, preocupándose también de cómo lo hacían.

[5] Cf. L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares- J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Proyecto salmantino de Universidad pontificia e integración de la Teología en el siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011.

El fin de siglo, determinado por el año 1492, supone también un antes y un después en el contexto de las Coronas de Castilla y Aragón. Aparentemente quedaba consumada la unidad, con lo limitada que puede resultar esta afirmación. La imagen de unidad aportaba fuerza y estabilidad para los reinos peninsulares y, al mismo tiempo, daba paso a una etapa cuyo horizonte novedoso también sería el encuentro pacífico. Desde el marco religioso, estaba también presente toda una literatura teológico-apologética, donde un número nada desdeñable de autores escribían obras apoyando directamente una intervención contra los grupos religiosos minoritarios, justificando siempre sus posturas desde un contexto de catolicidad. Musulmanes y judíos habían sido y seguían siendo una dificultad para la convivencia que, progresivamente derivaba hacia conflictos también en lo doctrinal. Habían quedado atrás los años de convivencia pacífica, incluso con la concesión de leyes, inspiradas en los Concilios, donde se sancionaban los derechos de que gozaban dichas minorías.

Algunas de las figuras mencionadas no sólo ocuparán un papel relevante en el entorno peninsular, sino que su trascendencia social no era menor que la de algunos autores del siglo XVI, aunque no han contado con monografías que pongan en evidencia su trayectoria. Entre estos se encuentra el dominico *Juan de Torquemada* (+ 1468) que, aunque obtiene el título de Maestro en Teología por París (1425), se había formado en San Esteban de Salamanca, siendo considerado uno de los grandes tomistas del final del Medioevo. Ocupará un papel significativo en las pugnas conciliaristas. En el Concilio de Costanza (1417-1418) acompañará a fray Luis de Valladolid que defendía los intereses de Enrique IV de Castilla. En 1431, este rey lo nombra Maestro del Sacro Palacio. Su relevancia vendrá de la mano del Concilio de Basilea, donde es enviado también por Enrique IV, mostrándose defensor del pontificado romano, lo que llevará a ser promovido a la púrpura en 1439; momento en el que se encontraba en el Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1442) trabajando por la unión de las iglesias.

Al mismo tiempo, *Juan de Segovia*, que también se había formado en las aulas salmantinas y, enseñando posteriormente en ellas, entre los años 1418 a 1433. Este teólogo, abiertamente conciliarista, representará a un mismo tiempo los intereses del rey de Castilla y de la misma Universidad en Basilea (1433). Anteriormente, también como consecuencia de sus gestiones y de su buen hacer, se había logrado la promulgación de las Constituciones de Martín V (1422), que serán las que ordenen el gobierno y enseñanza del Estudio. Otros, aunque de manera más limitada a los territorios peninsulares, muestran la vinculación entre los marcos universitarios salmantinos y los cortesanos de Castilla en el siglo XV.

Significativa resulta también la figura del colegial y después rector del Colegio de San Bartolomé, que llegará también a ser Maestro del Estudio y uno

de sus maestros más prolíficos. Nos referimos a la figura insigne de *Alonso de Madrigal*, quien también asiste al Concilio de Basilea como legado real, con la intención expresa de defender las doctrinas conciliaristas. Aunque estas ideas, así como sus originales y osadas interpretaciones, le enemistaron con el papa Eugenio IV, su obediencia fiel al pontificado le llevarán, al final de su vida, a ser nombrado obispo de Ávila. Años antes, Juan II lo había reconocido como consejero real y, en 1446, el Estudio salmantino lo erigía como su Canciller. El Tostado es ya figura de nuevos tiempos, aquella que, formada en los entornos castellanos, superaba los límites del entorno teniendo una trascendencia internacional, especialmente ya por su trayectoria y validez internacional y no sólo o especialmente por su atención a la política y el gobierno.

No cabe duda de que el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo produjo un significativo revuelo y cambió el horizonte de sentido de una sociedad. Hecho en el que también habían influido figuras formadas en Salamanca, como es el caso de Pedro González de Mendoza, que se había doctorado en Salamanca *in utroque iure* y que llegaría a ser nombrado Arzobispo de Toledo, relacionándose así con el mundo político y religioso del momento. En el ámbito cultural y político es preciso tener presente a Elio Antonio de Nebrija, que dedica a la Reina la primera gramática romance de la lengua de Castilla, con lo que se mostraba la consolidación de una nueva sociedad. A esto había ayudado la imprenta que, a estas alturas, ya se había extendido por toda Europa. Al mismo tiempo, es la época de florecimiento de las dos grandes universidades españolas: Salamanca y Alcalá, que se convertirán en referencia cultural obligada.

El siglo XV es un momento de crisis en las formas de vida sacerdotal y religiosa que, ineludiblemente, derivará hacia las reformas religiosas, en muchos casos impuestas, pero que irán mostrando sus resultados a lo largo del siglo XVI, especialmente de la mano de la santidad y de la poesía mística. Cisneros será el gran impulsor de estos movimientos, que cristalizarán progresivamente, pero arropado de todo el contexto cultura y social reinante.

II. UNA NUEVA METODOLOGÍA

La metodología de la enseñanza en Salamanca está estrechamente vinculada al problema del nominalismo, que ha de ser visto en continuidad con aquello que ya había ocurrido en París a finales del siglo XV, cuando el rey Luis XI de Francia destierra de aquella Universidad a los autores y enseñanzas de la vía moderna, que no es otra que la nominalista.

Por su parte, cuando el cardenal Cisneros funda el Estudio de Alcalá, organiza los planes de formación al modo de París y, por ello, retoma la enseñanza a partir de las tres vías: nominalista, escotista y tomista. Lógicamente,

su radio de acción e influencia se tendría que notar en otros estudios de la península, máxime en las aulas salmantinas, las de mayor prestigio y alumnado del momento. Sí parece que el nominalismo, con todo, llega a Salamanca algo retrasado en comparación con otros estudios del Orbe católico.

En esta línea de principios, no se puede obviar que el escotismo había cobrado fuerza significativa y, de manera particular, la figura del teólogo franciscano escocés. Este interés se verá mermado desde el momento en que los franciscanos, preocupados por la estricta observancia de la pobreza, se dispersan en un cúmulo de reformas que les llevará a apartarse de la Universidad, abrigándose exclusivamente en las aulas conventuales. En la medida que la presencia del escotismo decae en la Universidad la puerta abierta para el tomismo resultará también mucho más fácil de cruzar.

El nominalismo no era únicamente un problema de procedimiento dialéctico, sino que suponía, al mismo tiempo, un sistema de base doctrinal de mayor calado y repercusión que un tipo de metodología concreta. Llevaba implícita una posibilidad siempre mayor de herramientas para el estudio. Realidad que, para los tomistas más puros, estaba mal vista y esta manera de enseñar debía ser desterrada definitivamente, dejando al margen de la reflexión teológica toda posibilidad y presencia de humanismo que, en el campo teológico se concretaba en la teología positiva y el retorno a las lenguas originales[6]. Teniendo esto presente, se puede intuir que el nominalismo en Salamanca tuvo su importancia, ya que Salamanca sería, precisamente, un cruce de caminos y de ideas que, en un momento concreto, van a florecer de manera brillante y peculiar a partir de la síntesis de los tres sistemas clásicos[7].

Por otra parte, la ausencia en Salamanca del método parisiense de las tres vías, lejos de ser una apertura a la ciencia, como algunos autores han querido hacer ver, podría ser perfectamente la lucha interna debida y motivada por la carencia de un método propio, capaz de dar un carácter singular al estudio de la teología en las aulas salmantinas. En París, Tomás de Vío había supuesto la consolidación del tomismo, pero no se puede tampoco perder de vista que se trataba de un tomismo de carácter amplio.

Es bastante lógico que la influencia de las cátedras de Prima y Vísperas sería mayor que las de Escoto y Durando y, precisamente por ello, éstas son las que van a ser controladas por grupos de presión. La facción más poderosa es la de los dominicos, que hacen valer su fuerza situando a los suyos en los pues-

[6] Cf. V. Muñoz Delgado, "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano", *Revista Española de Teología*, 38 (1978), pp. 205-271.

[7] Cf. M. Andrés Martín, "La Facultad de Teología", en M. Fernández Álvarez - L. Robles - L. E. Rodríguez-San Pedro (coords.), *La Universidad de Salamanca. II. Atmósfera intelectual y Perspectivas de investigación*, Universidad de Salamanca, 1990, p. 66.

tos más destacados. Domingo de Soto, al respecto, tenía conciencia de que la cátedra de Prima pertenecía indiscutiblemente a la Orden de Predicadores. Por este motivo, los aciertos a la hora de proyectar un magisterio eran más fruto del azar que algo programado. Análogamente ocurría con la realidad que vivía la gente, que seguía teniendo una comprensión bastante unidireccional y estática. De esta manera, aunque el tomismo era particularmente importante en Vitoria, Soto y Cano, también recurrían al nominalismo, lo que les ofrecía un valor singular y una mirada más amplia. Este hecho se concretaba en una gran libertad respecto al método de Escuela, en referencia única y vinculante a las Órdenes religiosas respectivas y enfrentadas, que defendían el método utilizado por sus grandes maestros, sin entrar a cuestionar la importancia o eficacia del mismo. Suponía, además, la aplicación de los nuevos conocimientos especulativos y deductivos, que se habían obtenido desde la lógica a la ciencia teológica, recuperando así una teología manifiestamente especulativa. Y, por último, ayudaba a un estudio positivo, especialmente de la Sagrada Escritura, que ocupará un lugar privilegiado en la lectura de acontecimientos históricos de primera índole, como será el de las Indias.

Por otra parte, en la aceptación del tomismo en Salamanca influirá particularmente el buen hacer y el florecimiento cultural y religioso que vivía la Orden de Predicadores a comienzos del siglo XVI, y que se hace sentir con gran fuerza en la vida de la Universidad. Pero el tomismo, lejos de ser exclusivo de los dominicos, era el medio y lenguaje común en el que se entendían y dialogaban autores muy diversos; que, poco a poco, se configuraba como la forma y filosofía de la Iglesia, lo que quedará particularmente sancionado en el Concilio de Trento.

2.1. *Una manera nueva de hacer teología*

Como ya hemos indicado brevemente, una serie de autores, en el momento histórico concreto tienen clara conciencia de ser algo diferente a lo que se venía haciendo hasta aquel momento en la teología. Así, en 1526, con la llegada del Maestro Vitoria a Salamanca para ocupar la cátedra de Prima en Teología, tiene lugar un acontecimiento totalmente novedoso y que revoluciona las aulas salmantinas. Es el hecho de explicar la teología no a partir de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, sino precisamente comentando la *Summa* del Aquinate, partiendo, además, de la división propuesta por el Doctor Angélico en la misma. El antecedente más importante a este hecho lo encontramos en la ciudad del Tormes en los albores del siglo XVI, personificado en el magisterio del también dominico Diego de Deza, ya que, siendo el primer teólogo que explicó tomismo puro en la Universidad de Salamanca, promueve la apertura

de los reinos hispanos a la aceptación del Doctor Angélico frente al escotismo y a la teología de las tres vías[8].

El magisterio ejercido por Vitoria, durante veinte años, supone un aldabonazo definitivo a la implantación del tomismo, como fuente casi única de pensamiento. Superando las dificultades que suponían las constituciones de Martín V, que obligaban a explicar teología a partir de las *Sententiae*, aplica la práctica común llevada ya a cabo en París, que no es otra que el estudio de la teología comentando la *Summa Theologiae* de Santo Tomás y permitir a los alumnos que tomen apuntes. Esta concesión derivará en la práctica del dictado desde la cátedra que, lejos de hacer avanzar la ciencia y el rigor científico, reducía el estudio a las copias manuscritas[9].

En palabras de Melquíades Andrés:

> La facultad de teología veló cuidadosamente, en el siglo XVI, por ofrecer a los alumnos una visión íntegra de los principales sistemas teológicos. Ello confirió gran capacidad de diálogo y subida seguridad doctrinal para distinguir el dogma revelado de las explicaciones escolares. A la vez ofrecía al alumno la posibilidad de completar el arco teológico del pasado y de sopesar las visiones científicas presentes. Incluso llegó a ponerse de moda escribir obras según la triple vía de los reales (tomismo y escotismo) y de los nominales, en los profesores de Artes y de Teología [10].

2.1.1. Vitoria, padre de un estilo teológico nuevo

El gran acierto de Francisco de Vitoria no se encontraba exclusivamente en la repetición de aquello que ya se hacía en París y que, con bastante probabilidad, tenía también en Glasgow claros antecedentes, concretamente en el nominalista John Mair, sino en hacer de los problemas más acuciantes de su momento histórico una realidad y acontecimiento del que la teología había de ocuparse y a la cual dar una respuesta coherente para la sociedad y los hombres[11]. Era una manera concreta de concebir la realidad del hombre, un ser humano que estaba en estrecha relación con la teología, ciencia suprema y la más importante en las aulas universitarias, pero una teología que, bebiendo

---

[8] Cf. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976, t. I, p. 273.

[9] No cabe duda de que, por otra parte, esta realidad ha sido muy fructífera para poder conocer aquello que venía siendo explicado en el aula, aunque sólo reúne rigor para los primeros catedráticos, puesto que los siguientes se valdrán también de los apuntes de sus maestros, por lo que su pensamiento no lo podemos considerar como propio e independiente, así como no podremos precisar qué fuentes son comunes y cuáles propias.

[10] M. Andrés Martín, "La Facultad de Teología", ob. cit., p. 66.

[11] Cf. V. Muñoz Delgado, "Lógica y filosofía. 1. Nominalismo, lógica y humanismo del siglo XIV al XVI", en *La Universidad de Salamanca. II. Atmósfera intelectual y Perspectivas de investigación*, Universidad de Salamanca, 1990, p. 153.

en las aguas del humanismo, entendía ésta como una ciencia abierta, dinámica y de actualización política, conciliando perfectamente la investigación de carácter más positivo con las posibilidades aportadas por la recuperación de las lenguas clásicas, como complemento para una teología donde ya abundaba lo especulativo. Progresivamente se daba el paso desde una teología excesivamente basada en la lógica, las proposiciones condicionales, las nuevas propuestas del lenguaje, hasta llegar a una estructuración bien formulada de la ciencia teológica; sin negar que, en cierta medida, se daba un retroceso. Ya que, como señala Muñoz Delgado "con la restauración del tomismo por Vitoria y Cano se llega a un eclecticismo aristotélico en el que siguen influyendo los calculadores y se conserva parte de la lógica *modernorum*. La restauración tomista, realizada por esos años en Salamanca, y, en general, la contrarreforma supuso una vuelta al siglo XIII, eliminando los adelantos del XIV y XV y el sentido de los grandes esquemas doctrinales"[12], detalle que tendrá su punto álgido en Domingo Báñez.

Pero Vitoria, como cualquier autor, no surge de la nada, sino que tiene unos maestros y unas fuentes, unas personales y otras comunes, que dan sentido y ayudan a desarrollar y ampliar su mente, para poder dar clara respuesta a las cuestiones teológicas que se le plantean; de esta manera, Vitoria es claro deudor de su Maestro Peter Crockaert, ya que en 1512 el Bruselense le invita a colaborar con él en la edición de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás[13]. A este dominico se le concede también el mérito de la renovación de los estudios teológicos, teniendo como base la *Summa* del Aquinate. Él, como señala Villoslada, "la tomó como base de su enseñanza y texto oficial de sus lecciones; la hizo imprimir, al menos en parte, e infundió a sus discípulos profunda veneración y vivo entusiasmo por la doctrina del Doctor Angélico"[14]. Así, aquello, que hoy podemos valorar como un cierto retroceso, era un logro, por la unidad y claridad de ideas que permitía, sin dejar de lado la presencia de autores humanistas que, en el comentario que luego hará Vitoria, están presentes con toda fuerza; si bien, dicho tomismo tenía una diferencia cualitativa con el anterior, ya que era fruto del diálogo singular de las tres vías que se había logrado en las aulas parisienses, y que el Maestro Vitoria había asumido completamente y consideraba como la única forma de ser fiel a la teología y al tomismo, aunque aparentemente se estuviera distanciando de las aguas más puras del mismo.

De este modo, la influencia de maestros como John Mair, John Fisher, Josse Clichtove, Jacques Lefèvre d'Étaples, Johannes Eck, es significativa en

[12] Ibid., p. 159.

[13] Cf. R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Romae, Universitatis Gregorianae, 1938, pp. 260-266.

[14] Ibid., p. 261.

su comentario a la *Summa*, donde se va ampliando su horizonte de sentido tanto hacia un humanismo religioso y moral, de igual manera que hacia un horizonte jurídico. Vitoria, de manera concreta, se detiene en comentar del Aquinate la I-II^{ae} y la II-II^{ae}, donde el argumento es eminentemente práctico y jurídico. Así, aunque la fuerza recaía sobre el tomismo, éste no se imponía de manera tajante, sino que tenía un carácter dialogal, que se ponía en estrecha relación con la línea de acción emprendida por la teología en las aulas salmantinas el siglo anterior. El contacto con la realidad con lo concreto, distanciándose de las universalidades, como algo propio del pensamiento medieval, era una alternativa muy sugerente para aquellos que se acercaban a sus aulas. Si las lecciones ordinarias estaban basadas en el comentario de Santo Tomás, las extraordinarias se acercaban a los temas de actualidad, en los que el maestro salmantino encontraba en el Aquinate a un perfecto interlocutor. De esta manera, él mismo prestará atención a los temas que preocupaban a la sociedad, desplegando toda una sabia nueva. Los temas son aquellos que precisamente circulan más frecuentemente y preocupan a todos: el derecho de gentes, el derecho internacional, la potestad civil y eclesiástica, las cuestiones morales, el problema de la guerra, de los indios, el comercio con las Indias y el problema de los precios, la simonía, las cuestiones teológicas [...] Realidad que vemos concretarse, diez años después de su muerte, con la publicación de sus *Relecciones teológicas*[15].

2.1.2. Domingo de Soto asume el trabajo de la edición

El resultado de esta manera de hacer teología nos lo mostrarán sus correligionarios Domingo de Soto y Melchor Cano. A ellos y a la técnica del dictado debemos la transmisión de un pensamiento que fue singular a lo largo de una época. Lo más interesante es que el pensamiento de estos tres autores se mantendrá en perfecta sintonía, pero también con una gran liberalidad.

Si por algo ha de ser recordado Domingo de Soto, a diferencia de Vitoria, es por su amplia producción impresa, que tiene como origen sus manuscritos y los apuntes al dictado de sus alumnos, que posteriormente serán reelaborados por él mismo en sus diversos libros. Soto había sido formado en un contexto amplio donde había primado el nominalismo, que en él evolucionará hacia un tomismo amplio. No cabe duda de que su formación filosófica le ayuda a entroncar los problemas en una clara línea de pensamiento práctico, donde

[15] La primera edición veía la luz en Lyón en 1557. En el prólogo de dicha edición, las loas al maestro son ya enormes, lo que nos da cuenta de que no se trataría de un constructo, elaborado en épocas posteriores. Francisco de Vitoria, *Relectiones Theologicae XII. In duos tomos divisae*, Lugduni, 1557, t. 1, p. 5.

la teología afronta los problemas vitales del ser humano. Desde este contexto podemos comprender que Soto se sienta impelido a escribir su tratado *De Iustitia et Iure* en razón de la infinidad de cuestiones de índole moral y económica que claramente eran injustas y poco éticas, en un claro afán teológico por ofrecer una palabra oportuna a la sociedad. Se trataba de una teología que ya se plasma, incluso visiblemente, de una manera totalmente nueva. Con la aportación de un código de relaciones y comportamiento social que mantienen cierta autonomía de otras cuestiones teológicas. Era evidente, como ya lo había sido para Vitoria, que el acontecimiento indiano aportaba una nueva manera de comprender y configurar la sociedad y, de manera especial, toda la vida económica de la sociedad moderna. También en Soto estas cuestiones respondían al comentario académico a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, especialmente a las qq. 57 a 88, desde la manera en que él creía que debían ser dispuestas y estudiadas.

Al mismo tiempo, su comentario *In Quartum Sententiarum* ofrece un pensamiento de marcada elaboración personal donde aquellos temas que le inquietan ocupan un lugar destacado: las cuestiones eclesiológicas en relación con los sacramentos, la tesis de la presencia de los pastores en sus sedes, que tan debatida será en Trento, y que tenía como singular baluarte a otros dominicos como eran Bartolomé de Carranza y Bartolomeu dos Mártires[16].

A él se debe el mérito de que en el Concilio de Trento la escolástica recuperase un lugar destacado, frente a los grupos humanistas que eran partidarios de un enfoque eminentemente bíblico. Para Belda Plans, "Soto con su actitud decidida dio a conocer la nueva Teología Escolástica cuya renovación y modernización era ya un hecho en la Academia Salmantina; gracias a él y a otros teólogos allí presentes fue respetada la nueva teología arraigada en Salamanca"[17]. Para estudios monográficos queda valorar si realmente esto fue un avance en la reflexión teológica, o fue una consecuencia más en aquel complicado discurso y contexto que suponía el Concilio de Trento intentando poner freno a la Reforma protestante.

Al igual que con Vitoria, las relecciones se convierten en un lugar singular para conocer su pensamiento, acerca de cuestiones especificas y particulares. También ellas dan cuenta de los reales y concretos que eran los problemas abordados. Sirva de muestra aquella que tuvo una mayor difusión en su misma época, la referencia a la limosna, que se vería posteriormente refundida en su

[16] Acerca de este tema, cf. B. Carranza de Miranda, *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los Obispos y de los otros pastores inferiores*, ed. J. I. Tellechea Idígoras, Madrid, F.U.E., 1993.

[17] Cf. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000, p. 411.

opúsculo *Deliberatione in causa pauperum* que, a lo largo del siglo XVI, tuvo siete ediciones[18], y que tendrá especial trascendencia por su enfrentamiento con el benedictino Juan de Robles.

Teniendo estos datos presentes, la evolución que supone la tradición salmantina aparece especialmente clara en Domingo de Soto, desde el momento en que él mismo sostiene que la teología es una ciencia, como "hábito de conclusiones probables"[19]. Nuevamente, en el centro del discurso se sitúa la teología, valiéndose de otras ciencias, pero ocupando un lugar indiscutible. Con la experiencia que él había tenido desde el ámbito del magisterio hasta la confrontación que le impelen las nuevas realidades a debate, Soto se sitúa en la senda marcada por Vitoria: la necesidad de la renovación urgente de la Escolástica, acción que se consolida en Salamanca, por lo que había supuesto ya en aquellos mismos años Vitoria, así como por la fuerza que los dominicos tenían en la Universidad[20].

La Academia no terminaba de ver muy claro la imposición del método tomista, por lo que aún en 1538, en los Estatutos de la Universidad, vuelve a ordenar que se cumpla en la Facultad de Teología la lectura de la línea respectiva. El dato es sumamente elocuente, al menos, para mostrar la existente entre los profesores y, por lo mismo, entre los alumnos que se unían a las diversas tendencias. Estos enfrentamientos ayudaron también a depurar el método teológico, al tiempo que obligaron a los maestros a un esfuerzo mayor de síntesis y comprensión de aquello que estaban comunicando. Por lo mismo, podemos valorar un antes y un después identificando en dos momentos fundamentales: en una primera orientación, en razón de la importancia que tiene el hecho de ver sancionado su parecer unos años más tarde por el Concilio de Trento. Así, el año 1545 supone un quicio en la teología católica por el acontecimiento singular de un Concilio; y, en segundo lugar, la actitud de estos maestros marca un hito, donde Soto es un punto álgido de capacidad de síntesis y de propuesta teológica concreta. Es aquí donde precisamente creemos que ha de ser reconocido el valor único que supone su *Tractatus de Iustitia et Iure* que, antes de nada, es teología práctica proponiendo o consoli-

[18] La *Relectio* tuvo lugar en la Universidad en el año 1542, viéndose refundida años más tarde. Cf. D. de Soto, *In causa pauperum deliberatio*, 1545. Acerca de este tema, véase también V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Instituto de Cultura Hispánica, 1960, pp. 105-114.

[19] Cf. C. Pozo, Ob. cit., p. 82.

[20] Cf. C. I. Ramírez González, *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. I. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, U.N.A.M., 2001; Id., *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Universidad de Salamanca, 2002.

dando una vía nueva, con una metodología propia, que va determinando un saber y una ciencia independiente[21].

Por todo esto, en la preparación del V Centenario del Descubrimiento de América, Jaime Brufau definía a Soto en los siguientes términos:

> Profundo conocedor de los problemas de su época, se enfrentó, con decisión plenamente consciente de su responsabilidad, a la aplicación de los principios, con una independencia de ánimo que sorprende aún hoy día. No descuidó el estudio de los hechos históricos, ni de las fuentes profanas; si sus especulaciones fueron discutidas y llegaron a imponerse en la legislación, ello se explica en buena parte por su concordancia con la realidad histórica y por sus consecuencias sobre la conducta pública y privada. Sin sentirse impulsado por el afán de novedades, no retrocede ante la proposición de innovaciones que en su tiempo podían parecer audaces, cuando las cree justificadas[22].

2.1.3. Melchor Cano, sistematizador del método teológico

A partir de 1525 la teología positiva comienza a ocupar un papel relevante en el marco salmantino en el momento en que Cano asiste a las lecciones de Vitoria. La teología gana fuerza, especialmente por la renovación que supone el pensamiento de los autores llegados a Salamanca. Entre los logros de las décadas siguientes nos encontramos con la contribución singular que supondrá la aportación de Melchor Cano. Si Soto es el propagador del pensamiento de Vitoria, éste es el teólogo intelectual que reformula el discurso y se centra en publicar un tratado de metodología teológica con el que codificar las preocupaciones epistemológicas generacionales. Y, aunque no llegará a ver concluida su obra, supondrá una renovación total y sin precedentes en la teología.

Su aportación, al igual que la de Vitoria, está vinculada al humanismo que se intuye en toda su producción literaria. Asume las aportaciones sin cortapisas, dando plena cabida en su obra a la filosofía como lugar teológico, al mismo tiempo que expresa su disposición personal ante la lógica y la naciente tecnología. Basándose en las reflexiones de Vitoria, hace una fecunda formulación de las fuentes de la argumentación teológica, unificando y condensando las principales formas que iban a servir de base a la dialéctica teológica.

---

[21] A este respecto no se puede olvidar que el tratado de Domingo de Soto será el prototipo de los siguientes *Tractatus de Iustitia et Iure*. Su primera edición tiene lugar en Salamanca en 1556, a la que seguirá un amplio número de ediciones. Para la evolución de la obra, cf. D. de Soto, *De iustitia et iure libri decem. De la justicia y del derecho en diez libros*, ed. de V. Carro, Madrid, I.E.P., 1967-1968. t. I-V.

[22] J. Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989, p. 61.

En palabras de Muñoz Delgado, "para Cano, como para la dialéctica humanista, la teología tiene dos tareas: la *inventio*, el encontrar sus principios, y sus fuentes, los *loci*; como esos principios no tienen todos el mismo peso, hay que valorarlos y saber utilizarlos en la parte llamada judicativa (*iudicium*)"[23], de esta manera ambas realidades componen la acción propia y característica del teólogo. La teología es ciencia y, por lo mismo, establece unos principios, obteniendo posteriormente unas conclusiones. Pero, como toda ciencia, exige un discernimiento cierto e inmutable, que él relacionará con el conocimiento divino; conseguirá así mostrar que la infalible autoridad divina suple aquello que el hombre no es capaz de ver con sus propios ojos. Al mismo tiempo, la dialéctica humanista, donde se entrecruzan retórica, oratoria y lógica, era un estilo muy apropiado para la misión del teólogo en un momento en que éste era referencia obligada en la sociedad, máxime en una actitud de Reforma.

No cabe duda que el *De locis theologicis* será trascendental para la teología de la época y de cara al desarrollo posterior de la misma. El tratado tenía su base en la concepción teológica de Vitoria, reformulada y convertida ahora en teoría. Para Cano, su obra tiene como fin estudiar los lugares y fuentes de donde deben tomarse los argumentos para la demostración en teología. En la propia configuración de la obra es deudor de la necesidad de respuesta a un ambiente concreto, que no será otro que el impuesto por Trento contra la Reforma; que se materializa en la necesidad de un método teológico firme y sin fisuras, que tuviera un sentido de universalidad, de tal manera que pudiera ser válido en todas partes. Después de haber experimentado la erudición de Vitoria, por la que se había sentido especialmente cautivado, se sentía en la obligación moral y teológica de preservar aquel legado teológico, razón por la cual se pone a escribir y determinar el método.

Con todo, la obra se publica cuarenta años después de que Vitoria comenzase su profesorado en la ciudad del Tormes, por lo que los temas e intereses ya son otros, más comunes a la Catolicidad. El núcleo ha cambiado, por lo que él también tiene otra manera de expresarlo en su reflexión y en su teología, mostrando nuevos acentos. El logro es indudable, se convierte en una buena fundamentación epistemológica del método utilizado en Salamanca durante esos años, pero reconfigurado a partir de unos intereses más amplios que aquellos propios de los teólogos de Salamanca y de la Monarquía hispánica. No se puede tampoco olvidar que, en 1543, Melchor Cano obtiene la cátedra de Santo Tomás en Alcalá, lo que le pone en contacto directo con el aula y la necesidad de precisar un discurso, que seguía sometido a copias de dictado. Tres años más tarde pasa a Salamanca, a la cátedra de Prima de la Facultad de Teología, en la

[23] V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo...*, ob. cit., p. 256.

que esta necesidad la siente más viva, en razón de la proyección que ya tenía el Estudio. El hecho de tratarse de una obra metodológica nos sitúa en un interés diverso al de Vitoria y Soto, que se había hecho explícito especialmente en las *Relecciones*, donde se unían los temas candentes en la sociedad y la teología. Dado que su reflexión está especialmente basada en el método, ese horizonte es desde el cual los autores lo encuentran distante de la tradición del Aquinate, viendo que su actitud, más que acercar al tomismo, crea un método diverso[24].

La aportación de Cano, siendo fundamental para la teología católica, supone la ampliación del método también a la reflexión sistemática, elemento que no era tan importante en Vitoria y Soto, y que llevaba también a desviar el interés hacia los autores salmantinos en un nuevo aspecto, el metodológico, que será casi exclusivamente el que subsista en los siglos posteriores. Se puede afirmar que Cano señala ya un segundo momento en lo que podríamos entender como "Escuela de Salamanca", en razón de la misma evolución que podemos determinar en su teología. Con todo, después de él, las posturas vendrán reforzadas, especialmente por la figura de Domingo Báñez, retornando al tomismo puro, donde el humanismo deja de ocupar un papel preponderante, o menos significativo que antes, donde se pierden de vista los grandes logros que habían supuesto aquellas décadas anteriores. Sus *Relecciones* tienen también un interés sistemático, estando una centrada en los sacramentos en general y, la otra, en relación con el de la penitencia.

Llegados a este punto, se impone la ardua tarea de intentar señalar quiénes pertenecieron a esta tradición teológica nueva, a ese pequeño y selecto grupo que formaría la Escuela en sí. Los especialistas hacen listas diversas en las que no coinciden siempre los mismos autores. Tampoco parece válido el criterio de Belda Plans, de limitarse exclusivamente a la Facultad de Teología de Salamanca, puesto que, como ya hemos afirmado, las confluencias son muchas y variadas[25]. No cabe duda de que el magisterio no se limita exclusivamente a la tarea docente universitaria, sino que irán surgiendo distintos ámbitos, desde los estudios conventuales, la publicación de obras, o los frecuentes y diversos servicios a la Corona, donde se va haciendo reflexión teológica a partir de las necesidades y asuntos concretos. Si intentásemos hacer una organización de los autores, tendríamos que partir de una división elemental, en la que habría dos momentos destacados de Escuela, que ya frecuentemente se denominan como Primera y Segunda Generación y, a su vez, esa primera escuela comprendería dos momentos: el fundacional, compuesto por los maestros de primera hora, y el segundo, por los discípulos directos de los maestros.

[24] Ibid., p. 257.

[25] Cf. J. Belda Plans, "Hacia una noción crítica de la 'Escuela de Salamanca'", *Scripta Theologica* 31 (1999), pp. 395-407; Id., *La Escuela de Salamanca*..., ob. cit., pp. 751-824.

2.1.4. Los colegas en la tarea docente en Salamanca

Ante las distintas interpretaciones de la Escuela, todas ellas con un carácter reduccionista, en razón de los intereses de aquellos que se acercan a la misma, parece conveniente intentar abrir caminos, dejar espacios abiertos que estén próximos a los autores y a su discurso teológico-humanístico. Un papel significativo como propagadores atentos lo ocuparían aquellos que se dedican también a la actividad docente en la Academia salmantina, en el mismo momento histórico; los colegas que ejercen la docencia y el magisterio en la Universidad, y en todo su vasto campo de influencia. Se trata de los que también han llegado a Salamanca en parecidas circunstancias, aunque su actividad se desarrolle en otras áreas del conocimiento, pero que, en lo suyo, fueron verdaderos exponentes de una ciencia humanística.

Estos autores forman una unidad de pensamiento e incluso metodológica con los teólogos dominicos Vitoria y Soto; pero, como es lógico, dicha armonía se mueve en la libertad propia de la Escuela de la primera hora, lo que permite una gran soltura y un amplio campo de intereses. Dicha afirmación la podemos ver claramente afianzada a partir de la figura de *Martín de Azpilcueta* (1493-1586), Doctor Navarro que se gloriaba de haber sido el introductor en la Universidad del Tormes de "una ciencia sólida y útil del Derecho canónico" que, a su vez, había traído de Francia, más exactamente de Toulouse, donde había estudiado Derecho civil y canónico, ejerciendo, además, la docencia por tres años. El detalle no parece baladí, primero por el hecho de manifestar el Doctor Navarro públicamente lo que él considera como algo importante; en segundo lugar, porque debía de ser *vox populi* dicha cuestión y, por lo mismo, asumida totalmente en el contexto de la vida universitaria, siendo considerado como uno de los renovadores del Estudio. Por otra parte, nuevamente se nos amplían los horizontes, puesto que afirma que la trae de Francia, pero en el presente caso no será de París, como lo había sido para la Teología, sino de Toulouse, donde él había obtenido el grado de doctor *in utroque iure.*

Una vez más está presente el elemento de la internacionalidad o, mejor, para ser más precisos, de catolicidad, puesto que, en su historia personal, será el elemento que dirija sus muchos y constantes cambios de lugar y actividad profesional, aunque siempre en el contexto del Derecho. Su misma vida atestigua que el Doctor Navarro fue un exponente singular para la canonística del siglo XVI, llegando a ser propuesto para consejero del Parlamento de París. Su misma fama de gran erudito será la que le lleve a trasladarse a Coímbra, por petición expresa del rey Juan III de Portugal a Carlos V, que quiere contar en dicha Universidad con personajes de gran talla intelectual, capaces de atraer y dar prestigio a la restauración por él promovida.

El maestro goza de los mismos elementos identificadores que nos encontramos en Vitoria y Soto: una formación internacional amplia, con distintos maestros, en líneas claramente humanísticas, con el uso de las tres vías..., aspectos que sobresalen también en el caso de Azpilcueta. Es un autor al servicio de un monarca, pero esas concreciones no cierran su proyección, sino que dedicará años de trabajo en la Corte Pontificia, mostrando la amplitud de miras y posibilidades que se abrían para los maestros provenientes del entorno hispánico. Como ya había ocurrido con Vitoria o Soto, los temas de estudio a los que dedica gran parte de su producción intelectual, no se circunscriben exclusivamente al entorno jurídico, sino que abarca también el teológico, pastoral, espiritual, económico; lo que nos muestra otro de esos elementos identificadores de estos autores, esa impronta interdisciplinar de abordar los problemas en su sentido extenso, intentando dar respuestas, de tal suerte que la Universidad cumple claramente su lugar más auténtico: la universalidad del saber.

Como último elemento a tener en cuenta, tampoco se puede olvidar que se situará en la línea más abierta de pensamiento, asumiendo la defensa jurídica de Bartolomé Carranza, lo que le distanciará de Felipe llevándole Roma, donde Pío V lo adscribe a la Penitenciaría como consultor canonista. Cuando concluye el proceso de Carranza, él mismo expone su opinión sobre el conflicto existente entre las líneas espirituales, insistiendo vivamente en el problema del lenguaje y del encarecimiento, cuya importancia había sido crucial en aquellos años, llegando a distinguir entre el sentido propio y figurado, entendiendo que la raíz del problema radicaba en el diverso uso del lenguaje por parte de místicos y escolásticos.

Es preciso recordar que su línea de pensamiento se había mostrado ya con anterioridad en una abierta opción por la Compañía de Jesús, y las fundaciones de los Colegios de Salamanca y Coímbra, lo que le situaba en el movimiento renovador en su sentido más amplio. Su lugar en la Historia del Derecho del siglo XVI fue significativo, y Luciano Pereña, en su estudio preliminar a la edición del Comentario de cambios, le dedicaba estas elocuentes palabras, que pueden ser una buena síntesis de su figura:

> Comentando la Bulla Coenae incorporó los principios de Vitoria sobre la guerra justa e interpretó la empresa española en América. Inicia la doctrina del contrabando de guerra y señala las relaciones que pueden existir entre el mundo cristiano y el imperio turco al criticar los tratados de alianza de Francisco I con Solimán el Magnífico. Azpilcueta recordaba siempre que Alcalá le había educado, Salamanca le había hecho hombre y Coímbra le había engrandecido. A sí mismo se consideraba un hombre universal. Había estudiado en Francia y España, enseñó en Cahor, Salamanca y Coímbra, fue consultado por la Corte de París, Madrid y Lisboa. En sus últimos años fue consultor permanente de la Curia romana. Y

> había recorrido otros países europeos. Este dato influyó extraordinariamente en el equilibradísimo sentido humano ante muchos problemas europeos. Cuando dolosamente fue acusado de antiespañolismo por sus relaciones con los franceses, dio entonces la norma suprema de convivencia humana[26].

Siguiendo el discurso del Doctor Navarro, nos encontramos otro autor que él considera crucial para poder interpretar el tejido magisterial salmantino en las primeras décadas del siglo XVI que no es otro que *Juan Martínez Silíceo* (1477-1550), que llegaría a ser obispo de la sede primada, y que, en ese momento, ostentaba la cátedra de Nominales (1518-1524). También se mueve en los contextos humanísticos, pasando en París por las aulas de los maestros Celaya, Dullaert y Caubraith, al tiempo que se relaciona con el círculo parisiense de Lefèbvre d'Etaples, Clichtove y Bovelles. Martínez Silíceo será la proyección del pitagorismo y de la aritmética en Salamanca, por lo que casi podría ser considerado como el precursor del método nuevo. En este sentido, ya en París es tenido por un gran matemático. Superará, también, los contextos académicos de la ciudad del Tormes, como preceptor de Felipe II (1534) y, posteriormente, como arzobispo de Toledo (1545).

Los conocimientos científicos que se estaban estudiando en esos años en París llegarán a Salamanca precisamente de su mano, por medio de su producción científica, teniendo también su repercusión sobre las ciencias sagradas. En un corto período de tiempo, desde su llegada a Salamanca en 1516, pone en manos de profesores y alumnos las teorías de mayor actualidad de la lógica nominalista y de la filosofía natural. Así, "con la llegada de Silíceo a Salamanca la Facultad de Artes logra uno de sus mejores momentos de la historia. Tiene una importante cátedra de Astrología, de Gramática, de Poética, de Retórica, de Lógica y de Filosofía Natural. En todas ellas se enseñan las doctrinas más avanzadas del momento"[27]. Era una prueba más de ese contexto fundamental, que promueve el cambio. Al mismo tiempo, no se puede olvidar, en esa vinculación de sus coetáneos con las ciencias sagradas, que su última obra, cuando era ya arzobispo de Toledo, será una reflexión sobre el nombre de Jesús, entendiendo en dicho nombre el origen de toda realidad, tanto visible como invisible, donde está presente la línea matemática y nominalista[28]. Su línea de

---

[26] L. Pereña, "El comentario de cambios", en M. de Azpilcueta, *Comentario resolutorio de cambios*, Madrid, C.S.I.C., 1965, pp. XVII-XVIII.

[27] C. Flórez Miguel, "El ambiente cultural de la Salamanca del Renacimiento en torno a la figura de Juan Martínez Silíceo", en J. C. Vizuete Mendoza - F. Llamazares Rodríguez (coords.), *Arzobispos de Toledo, mecenas universitarios*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004, p. 119.

[28] Cf. J. Martínez de Silíceo, *De divino nomine Iesus*, Toleti, 1550. No está de más recordar al mismo fray Luis, de quien nadie cuestiona su vinculación a la Escuela; en una de sus obras

pensamiento la proyectará por medio de Fernán Pérez de Oliva, que viene de París a Salamanca para ser su sustituto.

Otro maestro a tener presente sería el flamenco *Nicolás Clenardo* (1493-1542). Formado en Lovaina y París, llegará a Salamanca en 1531 para regentar la cátedra de griego, aunque su estancia será muy corta. Cinco años más tarde, llega otro flamenco, que obtiene un partido de Gramática, se trata de *Juan Vaseo*. Clenardo nos recuerda la estrecha vinculación que tenía con Vitoria, considerándolo como un gran humanista, lo que seguirá teniendo presente cuando salga de Salamanca y vaya a enseñar a Évora, proyectando el método ya en ese contexto siempre tan vinculado a la Universidad del Tormes, como será el eje Coímbra-Évora. En su correspondencia nos da cuenta de ciertos círculos académicos, movidos en torno a relaciones de amistad. Allí están presentes Vitoria, Vaseo, Andrés de Vega, Silíceo.

Una atención especial merece también, en aquel contexto del siglo XVI, el papel ocupado por el Estudio General de San Francisco en la ciudad del Tormes. En él ejercen su magisterio, figuras que han de ser puestas en relación directa con los grandes maestros dominicos. Entre ellos señalamos sólo a las figuras más señeras, que aún desde las lecturas más radicales de la observancia, que llevaban implícitas el abandono de los títulos académicos, eran lo suficientemente importantes como para ofrecernos nuevos datos y luces sobre la aportación singular de la Teología en aquel momento. Los Estudios Generales, al funcionar como satélites del *Alma Máter*, eran también magníficos impulsores de aquel pensamiento vivo y práctico que afloraba en aquel renacimiento teológico salmantino.

El primero de ellos es fray *Alonso de Castro* (1492-1558), que estudiará en todo el contexto humanístico de Alcalá y, posteriormente, ejercerá el magisterio por más de treinta años en el Estudio General salmantino. Su tarea como gran teólogo la combina con la de predicador y el desempeño de distintas tareas de gobierno en la observancia franciscana. Por otra parte, su vinculación con diversos contextos sociales queda especialmente de manifiesto ocupando las tareas de consejero y predicador real. Es él uno de los que acompañará a Carlos V a los Países Bajos para su coronación, aprovechando dicho viaje para predicar a los mercaderes españoles, al tiempo que polemiza con los luteranos. Es, precisamente en este contexto, donde prepara su *Adversus haereses*. Posteriormente, acompañará también a Felipe II, primero a Bolonia, para su coronación como Emperador (1530) y, posteriormente, a Inglaterra cuando éste vaya a contraer matrimonio con María Tudor (1554). No se puede tampoco olvidar el papel ocupado por él en Trento, donde destacará como gran teólogo,

más representativas, escrita mientras está retenido en las cárceles de la Inquisición, se mantiene en un planteamiento que tiene su vinculación con la obra de Silíceo, en un claro trasfondo cristológico. Cf. L. de León, *De los nombres de Christo en dos libros*, Salamanca, Juan Fernández, 1583.

en dos momentos: Primero, como teólogo del cardenal Pacheco (1545-1547) y, después, representando al emperador Carlos V (1551-1552). En ese contexto singular todos señalarán su independencia de pensamiento, algo que le unía al saber promovido también por Vitoria y Soto. En la apertura a una lectura interdisciplinar desde esa autonomía de pensamiento, Alfonso de Castro sobresale también por su obra *De potestate legis poenalis*, publicada en Salamanca en 1550, igual que en el caso de Vitoria o de Suárez, aun tratándose de un teólogo, su pensamiento será tan sutil que llegará a ser considerado con ellos uno de los fundadores del "Derecho de gentes" y, más concretamente, de la ciencia del derecho penal. En dicha obra, de manera sistemática expone la naturaleza y el fin de la pena, así como su relación con los delitos, aplicando la doctrina a las leyes penales que, según él, obligan en conciencia.

Por su parte, *Andrés de Vega* (1498-1549), colega y discípulo de Vitoria y su sustituto en la cátedra de Prima de Teología (1536-1537), se ocupa de las qq. 148 a 170 de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Regentó la cátedra de Santo Tomás (1532-1538) y, posiblemente, la de Escoto. Es uno de los exponentes más ocultos de la Escuela, puesto que, cuando en 1538 ingresa en la observancia franciscana, abandona la actividad docente en la Universidad y, lo que por muchos es interpretado como el abandono de la vida académica, puede ser entendido como la proyección de la Escuela hacia nuevos contextos y ambientes; en concreto, hacia el *Studium* que los franciscanos tenían en Salamanca desde el siglo XIII, puesto que será allí donde él siga ejerciendo su magisterio, amén de su intervención en el Concilio, con una profunda polémica acerca *de iustificatione fidei*, en la que mostrará una de las características más identificadoras de la Escuela: la libertad de pensamiento, al margen de las Escuelas.

No parece tampoco baladí el tener presente que las lecciones en los diversos Colegios no tenían un carácter cerrado, sino que estaban abiertas y los alumnos asistían a las lecciones de los maestros que consideraban más importantes, aun en los Colegios. Su producción literaria abarca tanto la Teología como la Espiritualidad, o temas propios de su orden religiosa. Con todo, la polémica acerca de si este autor ha de ser presentado como miembro de la Escuela, es ya larga. El mismo profesor Vázquez Janeiro afirmaba:

> Un concepto demasiado restringido e históricamente falso, que reina por ahí tocante a lo que se denomina con el nombre de 'Escuela de Salamanca'. No se puede aplicar este nombre como sinónimo de una escuela determinada, sea esta cual fuere, pues sabido es que por Salamanca han pasado simultáneamente infinidad de escuelas teológicas dejando cada una buenos y típicos representantes de su paso por allí[29].

[29] I. Vázquez Janeiro, "Fr. Andrés de Vega y la teología positiva", *Liceo Franciscano* 4 (1951), p. 131, nota 2.

Otro autor significativo es fray *Luis de Carvajal* (c. 1500-?). Formado en París, donde ingresará en la Observancia franciscana, pasará luego a ser uno de sus maestros en aquella Universidad. Asistirá al Concilio de Trento como legado del cardenal Angelus. Fue muy significativa su intervención, durante el quinto período de las sesiones, cuando se debatió la doctrina del pecado original, en la que él, siguiendo las posiciones de los franciscanos en París, hará una defensa férrea a favor de la Inmaculada Concepción.

Otro autor con una estrecha relación sería el jurista *Diego de Covarrubias y Leyva* (1512-1577), que llegaría a ser obispo de Ciudad Rodrigo, lo que justificará su presencia en Trento y, posteriormente, será promovido sucesivamente a las diócesis de Segovia y Cuenca; oidor de la Chancillería de Granada, reformador del Estudio salmantino por mandato del soberano, presidente del Consejo de Castilla..., que, a su vez, había sido discípulo del mismo Doctor Navarro. Habla claramente de una Escuela teológica y tiene un serio conocimiento de la misma, entendiendo que ésta afecta e imbrica los diversos saberes desde su lugar de *prima artium*. Sus intervenciones en el Concilio no se referirán exclusivamente al ámbito jurídico, sino que también estarán estrechamente vinculadas a lo dogmático-sacramental: comunión bajo las dos especies, sobre el grado de los obispos frente al de los presbíteros, la sacramentalidad del orden y del matrimonio, así como sobre la materia de reforma. A diferencia de los otros colegas vitorianos, éste no tendrá una proyección internacional hasta su presencia en el Concilio, donde llegará incluso a ser uno de los redactores de algunos cánones; en cambio, tendrá una magnífica carrera política.

III. Evolución de la Escuela

Después de este recorrido podríamos considerar que una línea de pensamiento humanístico amplio se va abriendo paso en las distintas disciplinas con autores de gran solvencia y categoría. La misma capacidad económica del Estudio permite apostar por los mejores en una línea de competencia científica de primer orden. Todos ellos, caracterizados por una formación amplia, con maestros de gran renombre y en los lugares más significativos de pensamiento, con un cultivo oportuno de lo humanístico, harán posible ese renacimiento a orillas del río Tormes. Ante esta realidad, aquello que pudo tener su punto álgido y referente fundamental en la cátedra de Prima de Teología, se proyecta ahora hacia toda la Universidad y, a su vez, se configura también a partir de elementos externos que van influyendo en la misma. La Escuela, por tanto, habrá de ser leída desde este momento a partir de un doble nivel: como un método de enseñanza particular, que es el expuesto y referente fundamental de los autores a la hora de interpretar la Escuela de Salamanca y, en un segundo momento, como

la reflexión y elaboración teológica, en la que siempre se seguirá la senda marcada por los maestros dominicos que ejercieron su profesorado en Salamanca entre 1526 y 1560.

Todos estos autores ayudan, además, a una difusión de la reflexión en un sentido amplio; de otra manera, la Teología hubiera sido una posibilidad reducida que, como veremos más adelante, perderá su importancia cuando se quede exclusivamente en cuestiones *ad intra* en el contexto teológico formal, identificado de manera singular por las controversias de la gracia. De manera amplia, también estos autores, sin ser propiamente teólogos, cumplen, además, propuestas por Andrés Martín, gran número de las características que darían su configuración propia de la Escuela. Especialmente la liberación de las metodologías institucionales y del verbosismo, la atención a los problemas de actualidad, la vuelta a las fuentes de la Tradición y el uso cada vez más frecuente de la *Summa*: 1. La eliminación de cuestiones inútiles e impertinentes, últimos vestigios del verbosismo; 2. La superación del espíritu de escuela, especialmente destacable en las primeras décadas; 3. La continuidad doctrinal; recogen y enriquecen la herencia medieval. Y la exponen de modo que responda a las preocupaciones del hombre de su tiempo; 4. La vuelta a las fuentes, Sagrada Escritura, Santos Padres, magisterio de la Iglesia. En este campo es de notar una notable progresión entre la praxis de Vitoria y de sus discípulos y un llamativo choque entre la teoría y la práctica del maestro. Los alumnos aplican la doctrina en su integridad; 5. La atención pastoral y moral a los problemas relacionados con el hombre de su tiempo: gracia, libertad, sacramentos, justificación, derechos del individuo, de la sociedad nacional e internacional, guerra, paz, conquistas, mendicidad, limosna; 6. Buen gusto literario, claridad de la exposición, juicio equilibrado; 7. Valoración de la verdad en sí y búsqueda incansable de la misma, frente al positivismo de las autoridades y de las escuelas teológicas; 8. Introducción de la *Suma teológica* como libro de texto de la Facultad de teología. El amor a la verdad los sitúa por encima de cualquier adhesión antecedente a un autor o a una escuela, sin la valoración correspondiente de las razones. Buscan la verdad, y santo Tomás les ayuda a encontrarla. Si no la encuentran en él, no se detienen; 9. Una auténtica teoría sobre la capacidad de progreso del hombre, heredada de la época anterior, ayuda a la penetración y clarificación de las materias estudiadas; 10. Progreso en la reflexión metodológica hasta la codificación de Melchor Cano en *De locis theologicis*. El método es medio de hacer teología, no fin en sí mismo; 11. En determinados casos, transmisión de trabajos y manuscritos a los sucesores de la cátedra[30].

En este sentido, no resulta excesivamente complicado ver cómo se asume la línea de pensamiento, en detalles tan significativos como el uso de la *Summa*,

[30] M. Andrés Martín, *La Teología Española en el siglo XVI...*, ob. cit., t. II, pp. 371-372.

que no será sólo utilizada desde la Teología, sino también desde el Derecho, como en el caso del mismo Doctor Navarro. Si algo caracteriza, de manera amplia, a estos maestros es el hecho de no tener fronteras, de ser personajes con una honda influencia en los distintos lugares en los que se va desarrollando su vida y por los que van pasando de manera sucesiva, construyendo una amplia tela de contactos y relaciones que no tendrá límites. Si recurrimos a los epistolarios de estos u otros personajes de esta época, vemos cómo esto es verdaderamente significativo y elocuente, siendo exponencial el número de relaciones y contactos que mantienen en todo momento. Por otra parte, precisamente eso era un elemento propio del Renacimiento, no exclusivo e identificador de Salamanca.

3.1. *El Concilio de Trento y un cambio de acentos*

De lo dicho se intuye que la aportación de Melchor Cano supone la consolidación de una Escuela, que se formula ya en un método, pero que, por el mismo motivo de hacerlo, pierde algo de su espontaneidad natural y creatividad originales. Se da el paso de la reflexión, donde los acontecimientos sociohistóricos son fundamentales, a una sistematización que derivará en diversos sentidos. Desde el núcleo tomista dominicano se impone el sucesor de Cano en la cátedra de Prima, Domingo Báñez, que regresará a un tomismo férreo, en el que no existirá ningún tipo de concesiones. En relación al pensamiento que se va elaborando, desde los maestros y sus discípulos aventajados, de la primera mitad del siglo XVI, Brufau Prats entiende:

> Nos encontramos con un corpus doctrinale denso, extendido en el tiempo y en el espacio, articulado armónicamente en torno a una rica porción de tesis fundamentales que se mantienen tesoneramente y se desarrollan con arraigo en la realidad política, social y económica, multiforme y cambiante al compás del desenvolvimiento histórico[31].

Con todo, la amplia y rigurosa reflexión emprendida parece dar fruto también en otros ambientes, y ya no se circunscribe únicamente a Salamanca. Las ideas de Vitoria y Soto se recrearon en alumnos, profesores y universidades, que, desde sus nuevas responsabilidades docentes o gubernativas expandían sus ideas allende los mares. Unos los podemos considerar como discípulos; igual otros no llegan a esa categoría, y sólo pueden ser vistos como simpatizantes de sus ideas, pero esta es la realidad histórica. Con ello, nos surge un interrogante acerca de qué sucedió con la Escuela. No cabe duda que la presencia dominica sobre ella, se convierte en un dato importante, razón por la cual, en

[31] J. Brufau Prats, Ob. cit., p. 124.

el momento en que éstos dejan de ocupar el centro de la escena, ésta se disuelve o queda relegada a las cátedras y ambientes controlados por los dominicos. Por otra parte, la primera parte de la Escuela ya había cumplido su cometido, que consistía en responder a unas carencias sociales concretas; así mismo, en el momento en que surgen otras necesidades, el discurso es ya diverso y, por tanto, se aleja de los intereses primigenios de la misma. De manera que en las últimas dos décadas del siglo nos encontramos con la entrada en escena de otros personajes representativos, en lo que podemos proponer como pensamiento hispano-católico, entendiendo por tal la síntesis de las distintas corrientes que se interrelacionan, incluso transversalmente en los ambientes más influyentes del marco hispano; donde hay que tener ya presente que los límites geográfico-culturales ya no son óbice de nada, sino que son frecuentemente superados, por otros de mayor calado y profundidad, como es el hecho de la Contrarreforma católica. De aquel tronco salmantino van surgiendo nuevos brotes; cada uno acentúa un aspecto, resurgiendo nuevamente los intereses de Escuela, vinculados a diversas órdenes religiosas.

Por este motivo, tenemos que valorar la entrada en escena de la Compañía de Jesús y, en sus aulas, de un ingente número de maestros que se convertirán en referencia obligatoria, incluso más que el propio Francisco de Vitoria. Personalidades amplias, en su reflexión y en su vida. Es el ejemplo de *Francisco Suárez* que, ingresando en Salamanca en 1564 en la Compañía, después de concluir su formación, nos lo encontramos como maestro de teología en el Colegio Romano (1580-1585), en Salamanca (1592-1597), en Alcalá (1585-1592) y, finalmente, en Coimbra (1597-1616); lo que nos da muestra de que las fronteras superaban ya a la reflexión y el contenido de las mismas. En los mismos años, tenemos también el ejemplo de muchos otros grandes maestros jesuitas, entre ellos, Luis de Molina y Gabriel Vázquez. Molina ejerce como maestro en la cátedra de Prima de Teología en Évora (1571-1584), donde explica y comenta la *Suma* de Santo Tomás, dedica un amplio período a preparar sus publicaciones y, en 1600, es llamado para impartir teología moral en el Colegio Imperial de Madrid, aunque no llegará a pronunciar ninguna lección, por fallecer antes. Gabriel Vázquez enseña teología durante seis años en el Colegio Romano, donde también comenta las tres partes de la *Suma*.

3.2. *La difusión del pensamiento hispánico*

No cabe duda de que, en la difusión del pensamiento del siglo XVI, como señala el profesor Rodríguez-San Pedro[32], juega un papel singular el mundo

[32] Cf. L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, "Consideraciones sobre la formación cultura de San Juan de la Cruz", en S. Ros García (coord.), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, U.P.S.A., 1997, pp. 324-332.

de los manuscritos. Parece conveniente, a este fin, descentrar una unilateral importancia del libro, valorando así en su justa medida el mundo de los escritos que circulan en la época, llegando éstos a estar presentes en los ambientes más diversos y dispares. Él nos propone el ejemplo de la celda de Fray Luis de León, donde nos encontramos

> apuntes de clase de escolástica y Biblia tomados por el propio fray Luis en Alcalá y Salamanca, en su época de estudiante; apuntes de otras clases universitarias prestadas por los oyentes de las mismas; traslados realizados por el propio fray Luis de apuntes de clase de oyentes; copias de lecciones en diversas universidades, enviadas por amigos y colegas; manuscritos inéditos de profesores amigos, prestados por ellos mismos; apuntes de clase de escolástica y Biblia ampliamente circulantes, en manuscritos, entre los miembros de la Orden de san Agustín; apuntes y anotaciones de clase que se custodiaban en la librería del convento de San Agustín de Salamanca; traslados de actos públicos y repeticiones universitarias; finalmente, copias de apuntes de sermones, prestados o propios[33].

Pero si este detalle de por sí es ya sumamente expresivo y nos abre a un mundo de posibilidades ilimitado, esto se manifiesta todavía más en la declaración del agustino ante la Inquisición de Valladolid en 1572, cuando manifiesta que en su propia celda hay manuscritos de muy diversa índole y procedencia, aunque a decir verdad, no se trata sólo de autores, sino también de una manera de hacer teología, pero que va tomando una serie de concreciones diversas:

> E declarado que entre mis papeles avía muchos otros que no eran míos ny compuestos por my; como eran las lecturas del maestro Victoria y Cano y Vega y Frai Pedro de Sotomayor y Frai Juan de la Peña y el maestro Gallo y el maestro Cipriano y el maestro Villalobos, y otros muchos de que no me acuerdo. Y sin esto avía otros cartapacios y papeles que frailes y otras personas me avían prestado[34].

Si analizamos brevemente lo que él está diciendo, resulta que es imposible delimitar ningún tipo de fronteras. Por una parte tenemos la asunción y uso de traslados y apuntes que no son propios como práctica frecuente y normal, sin que supusiera ninguna dificultad. Por otra, la variedad de autores es amplia: maestros de las universidades de Salamanca y Alcalá, más de la primera, como es lógico, pero sin hacer ningún tipo de distinción entre ambos. Entre los maestros salmantinos tenemos referencia, al menos, a tres períodos bien definidos: Vitoria, que comprendería el primero; Cano, el observante Andrés de Vega, Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña, la segunda; y, Juan Gallo, la tercera.

Curiosamente, al mismo nivel, se sitúan también maestros que no han ejercido su magisterio en las aulas de la Universidad, como es el caso del obser-

[33] Ibid., p. 331.
[34] (*Apud*) Ibid., p. 330.

vante Enrique de Villalobos, que lo hacía en el Estudio General de San Francisco, concretamente regentando la cátedra de Prima, amén de otros que no logra recordar, con lo que se puede colegir que estaban totalmente asumidos, así como otro sinfín de papeles y cartapacios. No cabe duda de que las posibilidades en nuestro caso son, al menos, las mismas que lo eran para Fray Luis de León, pero también es cierto que sería muy difícil medir cómo se propaga el pensamiento de la "Escuela de Salamanca" en un momento en que su reflexión teológica se ha difundido ya y es la misma que se está proponiendo, con muy pequeños detalles, en Alcalá, Valladolid, Sevilla, Coímbra, Lima o México.

Pero nuevamente Fray Luis sirve para ofrecernos luz, puesto que, recordando su experiencia como alumno de teología, no se limitaba únicamente a las lecciones, como ocurría con todos los estudiantes:

> Siendo oyente de Theulugía y oyendo al maestro Cano [1546-1551], que fue my maestro, le escriví en el general la lociones que le oya, como es costumbre en Salamanca; y de aquellos papeles, que entonces le escribí, a de aver agora entre mis escritos algunos cuadernos pocos y mal concertados, porque los más después acá se an perdido. También en un cartapacio mío an de estar algunos sermones en suma, escritos de my letra, que son de Frai Alonso Gutiérrez, dominico, los quales yo le oy en Salamanca, y después, como he dicho, sumava lo que avía dicho y escrivíalo en el dicho cartapacio[35].

De esta manera, los sermones así como los actos académicos, tenidos en la Universidad o en los conventos, eran lugares muy concurridos y de gran asistencia, donde los estudiantes asistían a tomar notas, que luego incorporaban en sus apuntes. Pero si hasta aquí los detalles nos dejan sorprendidos, nos quedamos perplejos ante sus declaraciones dos años más tarde ante la misma Inquisición de Valladolid:

> Y notoria cosa es que en la Escuela de Salamanca unos escriven lo que oyen y otros escriven no lo que oyen sino lo que hallan en los papeles de los oyentes; y otros acerca de una misma materia mezclan las leturas de differentes maestros, y, algunas vezes, lo que ellos también hallan en los libros, y de todo ello hazen un cuerpo[36].

El maestro agustino no se está ya refiriendo a su experiencia, sino que expone aquello que es común en el estudio salmantino, donde muchos estudiantes toman apuntes, como era costumbre, otros, escriben a partir de los apuntes de otros, pero también los hay que hacen una síntesis entre diversas copias de apuntes de maestros diferentes, con lo que la práctica del dictado

[35] (*Apud*) Ibid., p. 330.
[36] Ibid., p. 331.

era algo mucho más importante que lo que pareciera a simple vista, siendo una fuente inagotable de posibilidades y aportaciones diversas. A esto se une también lo que se iba publicando en los libros, de tal suerte que ya no quedaba reducido al espacio geográfico propio, sino que se abría de manera significativa a otros lugares. No se puede olvidar que todos los conventos contaban con bibliotecas en las que existían manuscritos diversos, que eran utilizados también para esas síntesis y organizaciones temáticas.

Es necesario señalar que, en una mirada retrospectiva, el valor de los traslados y manuscritos, a casi cuatrocientos años de distancia, hemos de entenderlo como algo relativo, puesto que no podremos definir con claridad cada una de las fuentes que confluyen en los mismos. Amén de que, al final, lo que se ha impuesto ha sido el libro impreso, que es el que ha comunicado unas ideas y unos pensamientos a épocas distantes en el tiempo. Con todo, es necesario señalar la necesidad de un análisis riguroso de archivo, donde se puedan encontrar y estudiar manuscritos relacionados con esta época y ambiente. Fernando Piñeros, ya en 1983, presentaba los resultados de su investigación bibliográfica, donde aparecen hasta setenta manuscritos directamente vinculados con la "Escuela de Salamanca", de los cuales algunos no han sido todavía suficientemente estudiados[37].

3.3. *Un vehículo de comunicación singular: los estudiantes*

De lo afirmado se entiende que resulta un tanto arriesgado querer entender únicamente la Escuela en una tradición de maestros en el aula, ceñidos o encorsetados en la Facultad de Teología. Los mismos estudiantes realizaban planes muy diversos y algunos no pasaban de los estudios de Artes en la Universidad, que se vería completada en un segundo momento, en los marcos de la propia institución, con unos matices doctrinales propios, en los que tampoco estarían ausentes las líneas de pensamiento más influyentes de la época. A esta realidad hay que unir el mundo de los conflictos entre Órdenes: se encuentran por una parte los dominicos y, por la otra, agustinos y benedictinos, fundamentalmente. Realidad que luego se irá ampliando a otras instituciones y que provocará que éstas no mantengan un comportamiento siempre igual, sino que fluctuará en razón de la presencia que cada una tenga en el Estudio, de manera que habrá una concurrencia mayor si regenta una determinada orden que si la regenta un miembro de otra Orden. A este respecto parece sugerente la intuición del profesor Rodríguez-San Pedro, cuando se pregunta si las órdenes

[37] Cf. F. Piñeros, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca. Primer periodo. Orientaciones para su estudio*, Bogotá, Catedral, 1983, pp. 147-149.

concurrían con igual intensidad a las lecciones universitarias de Artes o de Teología, quedando bastante clara cuál ha de ser la respuesta[38].

Sería muy pretencioso pensar que las ideas que se estaban elaborando en Salamanca no permeaban en todo el estudio, e incluso en todos los ambientes de la ciudad. No sería comprensible que autores de la talla de Martín de Azpilcueta en la Facultad de cánones no tuvieran presentes las reflexiones de teólogos como Vitoria o Soto, y que sus obras no sean un reflejo de ello, o viceversa. Esto nos lleva a señalar la estrecha vinculación que existe entre las facultades de Artes, Teología y Cánones y, aunque la Teología sea el gran puntal del siglo XVI, el Derecho, tanto legista como canonista, será siempre la gran bandera de la Universidad de Salamanca, que dotará al Estado de personal cualificado para su burocracia. Los mismos alumnos, en la configuración de su formación personal, pasaban frecuentemente de una facultad a otra, en la selección de aquello que era más apropiado para sus instituciones o fines personales.

Por otra parte, existen ambientes fundamentales en la vida cotidiana de los estudiantes de los siglos XVI y XVII, que casi no han sido tenidos en cuenta. Entre ellos estaría el ya mencionado de los sermones, que no dejaba de ser el gran escenario público más concurrido de la época y, al mismo tiempo, el ámbito más personal y privado de la confesión auricular por la que pasaban todos los estudiantes, y que recaía fundamentalmente en manos de los observantes del convento de San Francisco el Real. El confesonario suponía un lugar privilegiado para el cruce de opiniones e ideas, donde las diversas y múltiples procedencias creaban una caracterología amplísima y diversa. Fruto de este ambiente serán los manuales de confesores que se convierten también en una pieza privilegiada de análisis de la época y de sus gentes[39].

IV. Hacia la construcción de un concepto

No es fácil hacer un análisis sereno sobre un espacio de tiempo que abarca desde su origen hasta la actualidad en lo que podríamos considerar la recepción que se hizo de los grandes autores salmantinos y de sus discípulos. A este respecto, sería interesante ver qué se piensa de dichos teólogos en el siglo XVII, que tradicionalmente ha sido considerado como decadente y que vive de los éxitos del pasado. Sin olvidar que esto es sólo cierto en una parte, pues no cabe duda que sería demasiado ingenua la aceptación sin más de la afirmación. En

[38] Cf. L. E. Rodríguez San Pedro, "Vinculación universitaria de los Carmelitas salmantinos: 1564-1568. Nuevas precisiones sobre los estudios de San Juan de la Cruz", *Salmanticensis*, 38 (1991), p. 157.

[39] Entre los más significativos en el ámbito salmantino, cf. M. de Azpilcueta, *Manual de confessores y penitentes*, Conimbrica, 1553; E. de Villalobos, *Manual de confesores*, Salamanca, 1625.

la misma evolución de la reflexión va quedando un estilo y una metodología, así como un interés peculiar hacia ciertos temas, que permanecerán como el sustrato más valioso de la Escuela, pero que ya no se identificarán en estrecha relación con autores, como pudiera ser el caso de Vitoria, sino que éste aparece como una figura más, aunque importante en su contexto y ambiente concreto. Así se entiende la explicación de Grabmann que en su historia de la teología católica, habla de "Escuela tomista de Salamanca"[40], entendiendo que ésta no es autónoma del tomismo de otros lugares, puesto que a renglón seguido afirma que "brillan al mismo tiempo algunos tomistas italianos de primer orden"[41]. Sería, en definitiva, la comprensión del siglo de oro de la teología española como el florecimiento de una segunda escolástica, pero siempre vinculada a unos horizontes más amplios.

Con este marco se entiende que, entrados en el siglo XVII, no se conozca ninguna edición impresa de las obras del Maestro Vitoria. Sí es cierto que despertará interés hacia los ámbitos jurídicos, especialmente en figuras como Grocio o Bodín, pero ya no será directamente en el campo teológico. Su doctrina, como la de otros grandes maestros, viene asumida en obras de otros autores, que expresan basarse directamente en las doctrinas de Vitoria, Soto o Cano. Por otra parte, Vitoria es citado en contadísimas ocasiones en las mismas obras de la época, razón que también es explicable, puesto que él directamente no había publicado nada. Las sucesivas impresiones de las *Relecciones* se interrumpen a finales del siglo XVI, y no volvemos a contar con ediciones hasta bien entrado el siglo XVIII. Respecto a Domingo de Soto, las ediciones se suceden con profusión hasta 1602, momento en que se producirá un gran salto, que tendrá que esperar hasta el siglo XVIII. En el año 1727 contamos con un *Compendium Summularum* y, ya en la segunda mitad del siglo, contamos con reediciones de compendios y tratados. Por el contrario, en el caso de Melchor Cano, que había contribuido significativamente a los intereses de la Contrarreforma, vemos que se mantiene vivo su interés, que se expresa tanto en la publicación de alguna de sus obras, especialmente de su Opera, así como la diversidad de lugares donde son publicadas. En el año 1605 ve la luz una edición en Colonia, y, a lo largo del siglo XVIII, son frecuentes las impresiones desde 1714; los lugares también son muy diversos: Padua, Madrid, Venecia, Lyon o París.

Por otra parte, como hemos señalado ya, con el cambio de discurso teológico, se da una vuelta a los núcleos de escuelas propias de Órdenes. Y, sin lugar a dudas, en este momento el grupo más significativo es el de los autores pertenecientes a la Compañía de Jesús, que mantienen una perfecta continuidad

[40] M. Grabmann, *Historia de la Teología Católica. Desde fines de la Era Patrística hasta nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 186.

[41] Ibid.

entre los planteamientos de sus maestros y las aportaciones que van haciendo sus discípulos y correligionarios, sin estar ya determinados por ningún tipo de fronteras. En torno a Francisco Suárez, por ejemplo, se habla ya de una Escuela suarista que, aunque no sería la misma que la de Salamanca, algunos considerarán no sólo como dependiente de un núcleo común, sino como una expresión más de la misma. Por otra parte, estos nuevos maestros, además de una sólida proyección, que no conoce ya límites ni fronteras, tienen un abundante número de relaciones que pone sus ideas en diálogo con autores y ambientes muy diversos.

Parece que la Compañía de Jesús, en sólo unas décadas desde su fundación, logra ocupar el centro de la escena teológica e intelectual barroca, que hasta aquel momento venía dominada fundamentalmente por los dominicos. En 1617 vive el acontecimiento de la colocación de la primera piedra de lo que pronto sería su Colegio Real en la ciudad salmantina. Con teólogos formados en la Universidad de Salamanca, conseguirán llevar a todo el Orbe católico las ideas que se habían fraguado en las discusiones y en las lecciones académicas. La dispersión y propagación serán ya elementos presentes en un pasado, pero que ahora cobrarán mayor fuerza. Por otra parte, el tomismo de la Compañía de Jesús era más amplio que el que mantenían en aquel momento los discípulos de Báñez. Las confluencias y los personajes nos ayudan también a delimitar el horizonte geográfico: Francisco Suárez (1548-1617)[42] en Coímbra; Juan Maldonado (1533-1583)[43] en el Colegio de Clermont en París; el cardenal Francisco de Toledo (1532-1596)[44] en Roma; Rodrigo de Arriaga (1592-1667)[45] en Praga; Gregorio de Valencia (1549-1603)[46] en Ingolstadt. En la misma disputa romana *de auxiliis* entre bañecianos y molinistas, la controversia romana corresponde a los maestros jesuitas de Salamanca. El hecho de que fuera la posición de la Compañía la que dominase es un elemento más que debemos tener en cuenta, viendo en ello una prueba más del descentramiento de los dominicos.

Con todo, a lo largo del siglo XVII Salamanca siguió ofreciendo a la Iglesia figuras de talla teológica de incuestionable valía. Autores como el cisterciense Juan Caramuel (1606-1682), teólogo y matemático, recorre la Europa germánica y eslava desarrollando en su caminar una labor publicista interminable. Alfonso Mª de Ligorio habla de él como *princeps laxistarum*, postura que parece haber tomado como respuesta al jansenismo y, posiblemente, a su amplia for-

[42] Cf. E. Elorduy, "Suárez, Francisco", en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. 4 (2001), pp. 3654-3656.

[43] Cf. J. I. Tellechea, "Maldonado, Juan", Ibid., t. 3, pp. 2484-2485.

[44] Cf. J. P. Donnelly, "Toledo, Francisco de", Ibid., t. 4, pp. 3807-3808.

[45] Cf. C. Baciero, "Arriaga, Rodrigo de", ibid., t. 1, pp. 243-244.

[46] Cf. R. Lanchenschmid, "Valencia, Gregorio de", Ibid., t. 4, pp. 3871-3872.

mación, que concluye con el doctorado en Lovaina. Figura de gran relieve será también el obispo y reformista, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), que actúa en los ámbitos eclesiales de América y España.

Pero lo que Salamanca es en la fragmentación del siglo XVII nos lo expresan con gran fuerza los *Salmanticenses*, obra que puede ser vista como la última gran aportación y elaboración teológica hispana tomista. Este escrito, redactado durante el siglo XVII, aunque concluido en el primer lustro del siglo XVIII, es un comentario amplio de signo especulativo a la *Summa*, que tiene como objeto frecuente de sus impugnaciones, las teorías de los molinistas, de los simpatizantes de Suárez, así como las opiniones de nominalistas y escotistas. El *Cursus* es la oposición a la descentralización que habían supuesto los jesuitas y un intento de que el tomismo más rígido ocupara el centro de la escena barroca nuevamente. Para Llamas Martínez, los *Salmanticenses* "son el exponente y la prueba auténtica y concluyente de la densidad y de la altura del pensamiento teológico que daba vida al *Alma Máter* de Salamanca. Aunque los autores del Curso no fueron propiamente profesores de la Universidad salmantina, se formaron en sus aulas, y gozan por lo mismo de una significación peculiar"[47].

No se puede olvidar tampoco el papel jugado por los colegios religiosos a lo largo de este siglo, con una docencia para los miembros de la propia institución e incluso abiertos a todos los que quisiesen asistir. Se llegaba a plantear el problema de que los estudiantes no asistiesen a la Universidad, cursando las materias en sus propias casas, y que otros que frecuentaban en el Estudio, fuesen a los colegios religiosos a escuchar las lecciones. En este ambiente es donde surgen los grupos de presión que intentarán controlar las cátedras tradicionales, y la creación de otras exclusivas. Los primeros en lograrlo serán los dominicos, que entre 1606 y 1608 obtienen la creación de dos cátedras, una de Prima y otra de Vísperas, cuyo lector sería elegido directamente por el rey, y pagadas por el Duque de Lerma[48]. Andando el tiempo, en 1652 se gradúan en el Estudio los primeros jesuitas, que pronto pedirán también la creación de dos cátedras propias, que la reina gobernadora, Mariana de Austria, les concederá. Esta diferenciación teológica de escuelas, con la creación de cátedras propias, se repetirá también en Valladolid, Alcalá, Coímbra, México o Lima, mostrando una vez más la unidad de pensamiento católico hispano en sus principales centros de difusión.

---

[47] E. Llamas Martínez, "El colegio de San Elías y los Salmanticenses", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (dir.), *Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria histórica e Instituciones vinculadas*, Universidad de Salamanca, 2002, p. 698.

[48] Cf. C. I. Ramírez González, *Grupos de poder clerical...*, ob. cit., pp. 711-769.

4.1. *Entre la ilustración y el tomismo*

La ilustración con su afán de depuración asestó un duro golpe al tomismo como método teológico de primer orden en la Iglesia católica. Es precisamente en ese contexto donde nos encontramos con grandes proyectos internacionales como va a ser el de los jesuitas belgas, conocido como los *Bollandistas*, en un intento sincero de depurar y editar las vidas de los santos desde parámetros científicos y eruditos. Aunque dicho proyecto ya había comenzado en el siglo XVII, su mayor expresión se concretará en este siglo. No hay un especial interés por la reflexión que se había hecho en Salamanca a lo largo del siglo XVI, si hay algún tipo de interés es directamente sobre algún teólogo, pero no entendiendo su pensamiento como cuerpo y como Escuela en el marco del pensamiento teológico católico.

Tendremos que esperar a 1766 para que J. B. Gener[49], en su *Scholastica vindicata*, haga una primera referencia sistemática a la Escuela, señalando sus diversos autores y obras, pero entendiendo que se trata de un segundo momento histórico de florecimiento de la escolástica, después de la decadencia de los siglos precedentes; florecimiento que, en su opinión, se vincularía fundamentalmente a dos sedes difusoras: Salamanca y Alcalá. Señala a Vitoria como el gran artífice, juntamente con sus discípulos, que comentan a Santo Tomás a través de Tomás de Vío. Presenta como discípulos de Vitoria a: Melchor Cano, Bartolomé Carranza, Juan Viguerius, Jerónimo Pérez, Bartolomé de Torres, Bartolomé de Medina, Francisco de Toledo, Antonio Senensis, Miguel Bartolomé Salón, Juan Mínguez, Diego Tapia, Mancio del Corpus Christi y Luis de Molina. Para Gener, no hay ninguna distinción entre verdaderos discípulos de Vitoria y otros ilustres teólogos que se formaron en las universidades de Alcalá y Valencia, o en los colegios de la Compañía. Más adelante, presenta a los autores escolásticos en orden cronológico y, en relación con Salamanca, cita a los siguientes: Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Mancio del Corpus Christi, Bartolomé de Medina y Juan de Guevara. Como se puede ver, se trata de un acercamiento muy elemental, puesto que nos da cuenta de que los autores que se consideran como más significativos en el siglo XVIII, con cierta distancia temporal, no son precisamente los que han venido configurados posteriormente como los miembros de la llamada "Escuela de Salamanca".

No se puede olvidar tampoco que el 1 de abril de 1767 la Compañía de Jesús es expulsada de España, con lo que el espacio que éstos habían ocupado desde comienzos del siglo XVII, después de ciento cincuenta años de hegemo-

[49] Cf. J. B. Gener, *Scholastica Vindicata, seu dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro Theologia scholastica*, Genuae, 1766.

nía intelectual queda nuevamente vacante, por lo que nuevamente pasará a manos de la Orden de Predicadores, que no desaprovechará el momento para volver a poner en el centro de la escena pública el tomismo. Era el retorno a lo genuino, que será respaldado oficialmente en 1771 con la reforma de los planes de estudio, que supondrá una vuelta al tomismo, afirmándose explícitamente que el libro fundamental de texto será la *Summa* de Santo Tomás, donde además se añaden dos cátedras de carácter positivo: la de Lugares teológicos y la de Historia Eclesiástica, que se centraba en la historia de los dogmas. Curiosamente, la cátedra de Lugares Teológicos sustituía a la de Durando que quedaba suprimida y, el texto oficial era el de Melchor Cano que, en todo ese siglo, tiene veinte ediciones y, entre lo años 1776 y 1785, cuatro.

El apogeo de la reflexión que se había impuesto desde mediados del siglo XVII, se derrumbaba, tomando como entronque etapas y períodos anteriores, que permitían recuperar cierta seguridad, especialmente en un momento de gran convulsión social y política. De esta manera, se vienen abajo momentos de esplendor institucional que, en relación al estudio salmantino, podrían quedar expresados en la constitución de la cátedra de Suárez en 1720. Al mismo tiempo, comienzan a surgir personalidades que muestran sensibilidad hacia las épocas más gloriosas de Salamanca. Es el caso del erudito valenciano Gregorio Mayáns que, de 1733 a 1739, ocupa el puesto de bibliotecario real en Madrid, dedicándose a estudiar autores del siglo XVI salmantino. Concretamente a él debemos el uso del concepto de "Siglo de Oro". Al socaire de Mayáns incluso se puede intuir un movimiento reivindicador antijesuita, que coincide en el ambiente en el momento apropiado. Así, en 1761, publica en Valencia las obras de Fray Luis de León y, en "1764 publicó en Génova las obras del Brocense, y promovió constantemente la lectura y las ediciones de Fr. Luis de León. Mayáns reivindicó la grandeza cultural del siglo XVI, y a muchos autores con vinculaciones salmantinas. Alaba a los grandes teólogos y considera a Melchor Cano el mejor escolástico de Trento, a Arias Montano el mejor escriturista; y a Antonio Agustín el mejor dogmático"[50].

4.2. *La ampliación de intereses*

De todo lo dicho se intuye que Salamanca, tanto en el siglo XVI como en el XVII, es un perfecto crisol de ideas, gentes y culturas, que suponen cruces y confluencias frecuentes y de todo tipo. Ciertamente los influjos en estos siglos serán muy diversos tanto en su importancia como en su riqueza de posibilida-

[50] L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, "La Corona de Aragón en la Universidad de Salamanca: siglos XVII y XVIII", en *Aulas y Saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas (Valencia, diciembre 1999)*, Universidad de Valencia, 2003, t. II, 410.

des, pero no cabe duda de que existen con gran vitalidad. En la medida en que se producen esas confluencias, existirá una Universidad de gran amplitud, donde lo católico será una característica singular y de primera fila, pero, al mismo tiempo, desde el momento que decaen las confluencias, mengua también la importancia del Estudio.

Con todo, el siglo XIX está plagado de acontecimientos que no ayudarán al sostenimiento de una reflexión, donde lo católico es clave fundamental. Salamanca sufre en sus propias carnes la invasión francesa, que desconcierta y desordena la vida de una ciudad de provincias en la que todo discurría en torno a dos vértices: la Monarquía y la Iglesia, que tenían su reflejo en la Universidad. Unas décadas más tarde España sufre la desamortización, que tiene como resultado más visible la desaparición de las Órdenes religiosas y la fuerte presencia que éstas tenían en Salamanca, ya que todavía gran parte de la reflexión universitaria venía sostenida por los regulares, con lo que la Facultad de Teología queda sometida a un futuro incierto. Unos lustros más tarde, en 1852, con los gobiernos liberales y el afán de mantener la independencia del Estado, la Teología y el Derecho son llevados a los Seminarios, donde las confluencias son mínimas. Así se afirmaba en el artículo 10 del R. D. del 21 de mayo de 1852, que había sido consensuado entre el Ministro de Gracia y Justicia y el Nuncio, por el que la teología quedaba reducida a los seminarios[51]. La consecuencia de las tensiones vendría seis años más tarde con la supresión de la Facultad de Teología. El decreto se expresaba en estos términos: "Se suprime la Facultad de Teología en las universidades; los diocesanos organizarán los estudios teológicos en los seminarios, de modo y en la forma que lo tengan por más convenientes"[52]. De esta manera se rompía un vínculo fuerte en la Universidad salmantina, aquel que mantenía una estrecha relación entre Iglesia y Universidad. Un año más tarde, la Iglesia católica vive un nuevo Concilio, el Vaticano I (1869-1870), que será un refuerzo frente a las posturas liberales, y un afán por hacer visible, frente a los excesos anteriores, la ortodoxia de doctrina, que en la Iglesia española se afronta mirando nuevamente hacia Roma y utilizando como vehículo de lenguaje, nuevamente, a la teología escolástica.

---

[51] El art. 10 dice: "Los grados de teología y cánones se conferirán exclusivamente en los seminarios centrales. Interim éstos se establezcan; se conferirán dichos grados en los seminarios de Toledo, Valencia, Granada y Salamanca, en la forma que se determine, desde el principio del curso académico próximo venidero de 1852 a 1853". Una segunda R. O., del mismo día, en su artículo 1, decía: "Terminado el presente curso académico, quedarán suprimidas las facultades de teología existentes en las Universidades del reino", aunque esto no ocurriría hasta seis años más tarde. Tomado de F. Martín Hernández, "Supresión de las Facultades Eclesiásticas", en A. García y García (dir.), *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado su futuro*, Salamanca, U.P.S., 1989, p. 89.

[52] Ibid., p. 92.

Pero si los hechos históricos nos ayudan a observar qué ocurre en el pensamiento, la conclusión en Salamanca será incuestionable: la Universidad pasará a ser un estudio provinciano, limitado por el ámbito geográfico de la Castilla deprimida y pobre, así como los recuerdos de una historia gloriosa, cambiando incluso su nombre y pasando a llamarse *Universidad Literaria de Salamanca.* Curiosamente, en estos años de decadencia, Manuel Colmeiro publica en la Academia de Ciencias Morales y Políticas su *Biblioteca de economistas españoles,* en los que pone el acento en lo que luego será retomado por otros autores a mediados de los años cincuenta. Sus palabras son suficientemente elocuentes como para que nos detengamos en ellas:

> Los primeros libros de economía política que se publicaron en España son debidos a teólogos moralistas, quienes con ocasión de hablar de la caridad pasan a tratar de la limosna, del recogimiento de los pobres, de los peligros de la ociosidad, de la excelencia del trabajo, de los medios de fomentar la agricultura y las artes mecánicas, etc.; o ventilando la cuestión de la usura, examinan los tratos y contratos de los mercaderes, ponderan la grandeza de muestras, ferias, señalan los lugares de mayor contratación, enumeran los géneros y frutos que estaban y salían por las puertas de la aduana, y discurren sobre la bondad omalicia de las leyes tocantes a esta materia de gobierno[53].

Será a finales de siglo, coincidiendo con el desmembramiento de las últimas provincias de Ultramar, cuando surgirá un ambiente de recreación de épocas pasadas. El centenario del Descubrimiento de América será un momento oportuno para recuperar la figura de Diego de Deza en Salamanca, detalle que será impulsado por los dominicos que habían regresado a la ciudad dos años antes, y que encuentran en el Concilio un respaldo firme.

4.3. *La restauración católica y su afirmación*

Es necesario señalar de qué modo la continuidad ideológica y de intenciones en este momento es una, pero tampoco parecería correcto unificarlas olvidando un acontecimiento tan importante en la Historia Contemporánea Española: la Guerra Civil.

4.3.1. Primer momento de restauración: 1910-1936

No es fácil definir con precisión las fechas que componen esta etapa. Viene determinada por el primer artículo de Alonso Getino y la Guerra Civil española. Ese sería el marco temporal en que se suceden una serie de aconteci-

[53] M. Colmeiro, *Biblioteca de los economistas españolas de los siglos XVI, XVII y XVIII,* Madrid, Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1880, p. 63.

mientos históricos y socio-culturales que tienen como logro concreto la restauración-recreación de la figura de Francisco de Vitoria.

El primer núcleo que muestra interés por los temas salmantinos es, precisamente, el de los dominicos de San Esteban que, con investigación y sutileza, intentan recuperar el rescoldo del interés por aquellos autores de su familia religiosa que habían supuesto un momento álgido para Salamanca y para la propia Orden de Predicadores. Al terminar el siglo XV se nota en el ambiente intelectual de Salamanca el impacto de un Renacimiento con un toque particular, especialmente marcado por la catolicidad, que logra el milagro de que la Universidad llegue en el siglo XVI a sus tiempos más afamados, adentrándose en el estudio y análisis de saberes que hasta aquel momento estaban al margen de la teología; ahora se pretende la recreación y recuperación de este instante especialmente singular y grandioso para Salamanca, donde se dan una serie de coincidencias que pueden ayudar a recrear ese momento y espacio. Por lo mismo, se detienen en el estudio de las figuras más señeras del entorno salmantino. Sin lugar a dudas tres han sido los exponentes fundamentales de este grupo: El primero de ellos será Alonso Getino; y el segundo, no puede ser otro que el incansable Beltrán de Heredia, que dedicará grandes años de su vida a estudiar temas relacionados con los dominicos y Salamanca. A los trabajos de Beltrán de Heredia se debe la edición de los comentarios a la *Secunda Secundae* de la *Summa*[54], en la *Biblioteca de Teólogos Españoles*, dirigida precisamente por los Dominicos de las provincias de España, e infinidad de aportaciones más en las que no nos podemos detener. El tercero, será Carro Diego que dedicará su tiempo a los autores y estudios referentes a esta época, especialmente a los conflictos teológicos y político-institucionales.

De manera esquemática tenemos presentes los hechos que están sobre la base: Por una parte, nos encontramos la realidad singular que supone la Primera Guerra Mundial (1914-1918), que determina toda la sociedad en la búsqueda y restauración de una paz estable y permanente donde los conflictos armados sean superados por el encuentro entre los pueblos. Los autores que comienzan a plantear este tipo de argumento ven en Francisco de Vitoria a un personaje capaz de ser un paradigma adecuado para este fin. Así, nos encontramos en Washington una selección de las *Relectio de Indis* y *de Iure belli*. Esta realidad internacional coincide con unos años demasiado crispados en la política y sociedad española, que tendrán como resultado, en 1923, la implantación de la dictadura de Primo de Rivera. En distintos campos y saberes, dentro del contexto nacional surgen voces que también van haciendo referencia a la figura de Vitoria, primando siempre un afán por recuperar una ética y un tipo

[54] Cf. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, O.P.E., 1932-1935, t. I-V.

de comportamiento concreto. Entre los autores más significativos cabe señalar a Menéndez Pelayo[55] y a Torrubiano Ripoll.

Curiosamente, tres años después de la proclamación de la dictadura, y coincidiendo con el IV Centenario del nombramiento de Vitoria como catedrático de Prima, tienen lugar en Salamanca una serie de actos que realzan la figura del maestro salmantino y que tendrán su forma visible en la creación de la Asociación Francisco de Vitoria; de una Cátedra; y de un Instituto de Derecho Internacional, claramente orientado hacia la consecución y reflexión de la tan ansiada paz. Es éste un momento importante que ofrece una serie de circunstancias que ayudan a comprender la figura del dominico con tanta fuerza.

Son varios los elementos que es preciso tener aquí presentes. Se nos dibuja a un Vitoria especialmente jurista; en un primer momento la teología no parece algo necesario, ni que ayude a configurar el paradigma universal que se está necesitando; un Vitoria especialmente vinculado con la existencia de una escuela y de una tradición de derecho internacional que tiene en él su principal exponente. Escuela con una clara determinación hacia la paz de los pueblos y justicia entre las naciones. Con esta intención se dota y declara su figura de un carácter universalista, primero respecto a España, entendiendo que no se trata únicamente de una figura salmantina, sino que abarca todo el espectro del pensamiento ibérico y, en un segundo momento, alcanzando a la sociedad Hispanoamericana, donde ya inmediatamente se le vinculará con el también redescubierto Bartolomé de las Casas. Será la aplicación perfecta entre teoría y praxis. De este modo Vitoria pasa a ser un elemento eficaz para el encuentro e interrelación entre España y las naciones de la América española. En el contexto social general, Vitoria se propone como impulsor eficaz de la paz entre los pueblos, ya no sólo en relación con el horizonte hispano, sino mirando a todos los grandes conflictos que vive la sociedad. Si en un primer momento es nexo de unión para los pueblos hispanos, en un segundo, lo será para todos los pueblos y sociedades que luchen por la consecución de la paz y la justicia. Es indudable que dichos elementos estaban marcados por una clara orientación política del momento, en la que sobresalía especialmente el sector más conservador y, por lo mismo, más afín al régimen de Primo de Rivera.

En los años 1910-1912 Alonso Getino escribe un libro con el que intenta recuperar la figura de Francisco de Vitoria, con la firme intención de que esto lo haga un español. Lo presenta como el gran restaurador de la filosofía y teología en la España del siglo XVI, identificando perfectamente teología y tomismo.

---

[55] Cf. M. Menéndez Pelayo, "La Iglesia y las escuelas teológica en España", en *Crónica del primer Congreso católico nacional español. Discursos pronunciados en las sesiones pública de dicha asamblea*, Madrid, 1889, t. 1, pp. 227-241; Id., "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y el derecho de gentes", en Id., *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1892.

Su estudio se vería completado en dos ediciones posteriores, en 1914 y 1930. Pero al mismo tiempo, y en un período de tiempo no demasiado lejano, Getino aborda también la publicación de la edición crítica de las *Relecciones*, justificando también la necesidad de una nueva edición que venía publicada con cierta prisa por adelantarse al proyecto del Instituto *Union International Catholique pour l'etude du droit de gens d'apres les principes chrétiens*, que pretendía publicar en edición bilingüe latín-francés las *Relecciones*.

Llama la atención la poca importancia que se da, de manera general, a la teología; aunque no cabe duda de que, en este momento, surgen también voces que proponen la restauración de la Facultad de Teología en el seno del Estudio salmantino, realidad que quedará en el sueño de unos pocos, hasta que se restaure con la creación posterior de la Universidad Pontificia en 1940. El *Alma Máter* salmantina con la figura de Vitoria logra aunar presente y pasado en un afán restaurador de épocas de esplendor y gloria. De esta manera, se recuerda que infinidad de autores extranjeros a lo largo de los siglos habían prestado especial atención a Vitoria, en razón de cómo había influido su pensamiento en la historia y la cultura de Europa. Si esto a simple vista parecía bastante lógico, unido al concepto tan presente de catolicidad se podía recuperar el espacio singular que había recuperado Salamanca, no sólo al período áureo del siglo XVI, sino que nuevamente se identificaba Salamanca con el pensamiento hispánico, donde la catolicidad era una característica determinante. Este detalle vendrá, además, reafirmado también por la celebración del centenario de Fray Luis de León (1927), sobre el que también se detendrá Getino y que se convertía en una figura propicia con la que redondear el proyecto institucional.

Por otra parte, todos estos acontecimientos coinciden en el tiempo con un afán y un esfuerzo singular por llevar a término una reforma y mejora universitaria que, a todas luces, era urgente, pero donde nuevamente la cuestión económica resultaba una gran rémora. La cabeza visible de la Universidad, el rector Esperabé, logra que Salamanca vuelva a estar en el centro de mira, que se convierta en un medio oportuno para la recuperación del proyecto internacional. Lugar propicio donde recrear un tipo de pensamiento y de actitudes sociales que, desgraciadamente, no tardarían mucho en tiempo en quedar en un puro ideal. Coincidiendo con el momento más floreciente de la Asociación Francisco de Vitoria, la década de los años treinta, surge también en el ambiente europeo un interés por Salamanca, especialmente por su teología y teólogos en el siglo XVI. Pelster, en 1930, escribe un breve comentario sobre los artículos escritos entre 1920 y 1930; lo más singular de este autor es que utilizará ya el concepto "Escuela de Salamanca"[56] para referirse a los autores salmantinos del

[56] Cf. F. Pelster, "Zur Geschichte der Schule von Salamanca", *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 303-313.

siglo XVI. Mayor interés tiene F. Stegmüller que se centra propiamente en la producción literario-teológica del Siglo de Oro[57]; ello supone un nuevo horizonte de reflexión. Así, si en el entorno hispano Vitoria venía más orientado hacia el ámbito del derecho, en el europeo se recuperaba el marco adecuado, que no era otro que el teológico, aunque esto no quedara demasiado definido.

4.3.2. Segundo momento de restauración: 1936-1950

No es fácil marcar los límites de este período que ahora proponemos con el anterior. Es innegable que la Guerra Civil española sea la clave temporal, pero es preciso tener presente que se tratará de una continuidad de lo emprendido en años anteriores, volviendo a las mismas fuentes y líneas interpretativas. Teniendo esto presente, resulta más fácil comprender que la tarea que se encomienda a los profesores de la Universidad de Salamanca no es otra que contribuir a la elaboración de un discurso desligitimador de la Segunda República y, por lo mismo, que justifique el golpe de estado y la subsiguiente Guerra Civil que, posteriormente vendría transformada en Cruzada. No entramos a analizar los hechos que llevaron a este momento, puesto que ya comenzamos a contar con estudios más serenos y distantes en el tiempo para darnos cuenta de la realidad existente.

Es manifiesta en este momento la necesaria recuperación de una conciencia y memoria nacional, que ayudara al país a salir adelante, no sólo en lo económico, sino también en su articulación social y en su pensamiento. Era preciso crear una conciencia concreta de nación, que convergiera sobre unos conceptos simples y claros para todos aquellos que vivían en dicho Estado. Así, la Asociación Francisco de Vitoria, en los días de la guerra y de la posguerra, sigue con la tarea asumida en su momento fundacional, convirtiéndose en una herramienta adecuada. Esto no quiere decir que las reflexiones emanadas de los mismos no tuvieran valor, sino que tenían una peculiar orientación, que no coincidía del todo con la realidad[58]. Los años anteriores habían servido ya para crear un imaginario colectivo de los españoles, que ahora se verá fuertemente respaldado por diversos poderes. Así mismo, se produce una recuperación de los ideales que marcaban los finales del siglo XIX, donde ocupa un papel

[57] F. Stegmüller, "Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule", *Thelogische Revue*, 29 (1930), pp. 55-59; Id., "Gratia sanans: zum schicksal des Augustinus in der Salmantizenserschule", en M. Grabmann (ed.), *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus*, Köln, Bachen, 1930, pp. 395-409; Id., "Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen", *Thelogische Revue*, 30 (1931), pp. 361-365; Id., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

[58] A este respecto puede servir también de ejemplo la recuperación de la figura de Isabel la Católica que se hace en los años de la posguerra.

singular el tomismo y, en el ámbito del pensamiento, nuevamente, la figura de Menéndez Pelayo es una de las más significativas. A recuperar la memoria nacional ayuda también, igual que sucede hoy en día, la celebración de fastos conmemorativos. En 1946 tiene lugar el IV Centenario de la muerte de Francisco de Vitoria que será aprovechado en todos los sentidos. El hecho más palpable tiene lugar en febrero de ese año con la puesta en circulación de un billete de 500 pesetas con la efigie de Francisco de Vitoria. Al mismo tiempo tiene lugar en España el XIX Congreso "Pax Romana" para profesores y alumnos universitarios católicos que, en este año, tendrá muy presente la figura del maestro salmantino.

Desde el ámbito económico, José Larraz mira también hacia los profesores de Salamanca, entendiendo que entre ellos existe una escuela "económica", en estrecha relación con los predecesores y con los continuadores[59].

V. LA CONSOLIDACIÓN DEL TÉRMINO

Un primer momento sería aquel que abarca desde el año 1951 hasta el 1975[60], donde se da cierta unidad y es el momento de consolidación del térmi-

[59] Cf. J. Larraz, *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Madrid, Atlas, 2ª ed., 1943.

[60] A este momento corresponden trabajos que abordan de alguna manera la cuestión del concepto los siguientes: U. Domínguez, «Carácter de la Teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX», *La Ciudad de Dios* 163 (1951), pp. 233-255; V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, San Esteban, 1951, 2ª ed.; B. Difernan, *El concepto de derecho y justicia en los clásicos españoles del siglo XVI. Estudio especial en los clásicos agustinos*, El Escorial, s.a.; M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca, Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952; D. Iparraguirre, "Las fuentes del pensamiento económico en España en los siglos XIII al XVI", *Estudios de Deusto* 2 (1954), pp. 79-113; Id., *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico*, Bilbao, Deusto, 1957; C. Pozo, Ob. cit.; Id., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada, Facultad de Teología, 1962, t. 1; V. Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca*, Madrid, Estudios, 1964; C. Pozo, «Salmantizenser», *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964), pp. 268-269; A. Ibáñez Arana, *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela de Salamanca, siglo XVI*, Vitoria, Eset, 1967; E. Llamas, "Orientaciones sobre la historia de la teología española en la primera mitad del s. XVI (1500-1550)", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España* 1 (1967), pp. 96-174; L. Martínez Fernández, *Sacra Doctrina y progreso dogmático en los "Reportata" inéditos de Juan de Guevara –dentro del marco de la Escuela de Salamanca–*, Vitoria, Eset, 1967; M. Andrés Martín, "La enseñanza de la teología en la universidad española hasta el Concilio de Trento", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España* 2 (1968), pp. 125-146; F. J. Gorosquieta Reyes, *El sistema de ideas tributarias en los teólogos moralistas de la "Escuela de Salamanca" (siglos XVI-XVII)*, Madrid, 1971; L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada, Facultad de Teología, 1973, t. 2; P. Grossi (ed.), *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Incontro di studio. (Firenze, 16-19 ottobre 1972)*, Milano, Giuffrè, 1973; L. Martínez Fernández, "Salamanca, Escuela de", *Gran Enciclopedia Rialp*

no. En estos años la Asociación sigue trabajando, aunque, según pasa el tiempo, se empieza a sentir un debilitamiento de la misma; esto ocurrirá especialmente a partir de 1951. A mediados de los años sesenta, coincidiendo precisamente con una nueva realidad social y con el despegue de la economía española, el Instituto y la Asociación cesan en su actividad. Aunque pudiera pensarse en que desaparece el interés por estos temas, no es así. Porque es precisamente en estos años, concretamente en 1963, y bajo la dirección de Luciano Pereña, cuando el *Corpus Hispanorum de Pace* comienza su andadura, teniendo también como horizonte de sentido la Escuela española de paz. Los estudios de Pereña se remontan, al menos, una década atrás. Precisamente, en 1954 publicaba en el Instituto de Francisco de Vitoria del C.S.I.C. su tesis doctoral *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, bajo la dirección de Antonio de Luna[61]. En la presentación del volumen primero de esta colección, se afirma:

> Son ya multitud los juristas que invocan los principios de la doctrina española de la paz para la reconstrucción internacional. Interpretar y divulgar científicamente las fuentes de esta doctrina española es la gran responsabilidad que tiene contraída España y también su gran misión política al servicio de la paz. ¿Pero es que en realidad se puede hablar de una doctrina española de la paz? Porque ha llegado a ser un tópico, tanto para españoles como extranjeros, cuando se habla de la escuela española, hacer referencia únicamente a cuatro o cinco figuras típicas del siglo de oro español: Vitoria, Menchaca, Soto, Molina y Suárez. Y siempre se dedica la atención a los temas ya manoseados: guerra, colonización y concepto del derecho de gentes. Nada más inexacto e incompleto, porque casi todos los trabajos realizados hasta ahora desconocen totalmente una realidad importante que hoy más que nunca no puede silenciarse. Existió en la España del siglo XVI y XVII un verdadero pensamiento sobre la paz, que se fue forjando lentamente en medio de la oposición ideológica y de la lucha política hasta formar una verdadera conciencia cristiana de convivencia. Con frecuencia se ha deformado su pensamiento rompiendo artificialmente la unidad orgánica de su doctrina[62].

Curiosamente, y a diferencia con escritos posteriores, Pereña, en este momento, todavía no habla de "Escuela de Salamanca", sino que se mantiene en una comprensión mucho más amplia de lo que él llama "doctrina española sobre la paz". Como detalle más significativo, y con algunas excepciones, la

---

20 (1974), pp. 701-702; M. Andrés Martín, "La Escuela Teológica de Salamanca", en *Tommaso d'Aquino nella Storia del pensiero. Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, (Roma-Napoli 1974)*, Napoli, Domenicane Italiane 1975, t. 2, pp. 242-253; R. Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la Escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, Madrid, C.S.I.C., 1975.

[61] Cf. L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, C.S.I.C., 1954, t. 1-2.

[62] Id., "Presentación", en L. de León, *De legibus ó tratado de las leyes, 1571*, Madrid, C.S.I.C., 1963, t. 5-6.

mayoría de las publicaciones correspondientes a esta etapa responden al ámbito propiamente teológico o al de las ciencias eclesiásticas.

Si en la etapa anterior la teología era el vehículo de investigación en torno al discurso salmantino del siglo XVI, es en estos años años que comprenderían desde 1976 a 1988[63], periodo un tanto artificial, cuando se da el salto a ámbitos muy diversos de reflexión. Son fechas ya muy próximas al V Centenario del Descubrimiento de América, que utilizarán a los autores salmantinos con un sentido reivindicador o preparatorio del acontecimiento. El *Corpus Hispanorum* sigue su ingente labor científica, añadiendo a su colección 14 volúmenes más, entre los que resaltan los siguientes: *Relectio de Iure belli o paz dinámica*, de Francisco de Vitoria (1981); *De bello contra insulanos*, de Juan de la Peña (1982) y *De procuranda indorum salute*, de José de Acosta (1987). Además de la publicación de las ponencias de un simposio celebrado en Salamanca del 2 al 5 de noviembre de 1983, con el título "La Ética en la Conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca", bajo la dirección de Luciano Pereña.

Desde los ámbitos de la economía y el derecho, principalmente, se hace un uso frecuente del término refiriéndose a cosas muy dispares, o no suficientemente claras. El vocablo tiene ya carta de ciudadanía, y para muchos es sinónimo de la España del siglo XVI y, al menos, la primera mitad del XVII. No importa ni se detienen en qué se quiere decir conceptualmente, sino que es un medio eficaz para llamar la atención, e incluso para atraer la mirada del lector que, con más claridad, sabrá a qué está haciendo referencia una lectura determinada. Por otra parte, es evidente que estas lecturas ayudan a extender y a mostrar la importancia que tuvo la reflexión teológica, que llegaba a todos

---

[63] A este momento corresponden, como trabajos que aborden de alguna manera la cuestión del concepto, los siguientes: M. Andrés Martín, *La Teología Española*, cit., t. 1-2; Leonard A. Kennedy, "Thomism at the University of Salamanca in the Sixteenth Century: The Doctrine to Existence", en *Tommaso d'Aquino nella Storia del pensiero*, ob. cit., t. II, pp. 254-258; Á. M. Rodríguez Cruz, "Presencia de Santo Tomás de Aquino en las Universidades hispanoamericanas: período hispano", Ibid., pp. 387-407.

R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, B.A.C., 1980, t. 3; F. Piñeros, Ob. cit.; J. Belda Plans, "Teología y Humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo XVI", en *Confrontación de la Teología y la Cultura. III Simposio de Teología Histórica*, Valencia, Facultad de Teología, 1984, pp. 169-174; L. Pereña (dir.), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, Madrid, C.S.I.C., 1984; F. Delgado de Hoyos, *Apuntes para la historia de la Escuela de Salamanca*, *Anthologica Annua* 32 (1985), pp. 387-412; L. Pereña, "La Escuela de Salamanca en la configuración del pensamiento iberoamericano. La colección 'Corpus Hispanorum de Pace'", en A. Heredia (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la filosofía española*, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 49-53; Id., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Universidad de Salamanca, 1986; J. Brufau Prats, Ob. cit.; L. Vereecke, "François de Vitoria (1483-1546) dans l'histoire de la théologie morale du XVI^{e} siècle", en *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas*, Milán, Máximo, 1988, pp. 613-624.

los campos de la época. Por lo mismo, la economía es un elemento hacia el que han mostrado atención un grupo significativo de autores, ya que la realidad de ciudades como Sevilla obligaba a pedir un comportamiento moral adecuado, al mismo tiempo que se regulaban normas y se publicaban manuales de cambio, que, indiscutiblemente, tenían su fundamento también en las aulas salmantinas, especialmente en las de teología, aunque no sólo[64]. En estos campos nos encontramos tanto a teólogos como a canonistas. Es el caso de Martín de Azpilcueta[65], Tomás de Mercado[66], Juan de Medina[67], Francisco García[68] o Bartolomé Frías de Albornoz[69].

De igual manera sucede con el discurso jurídico, tanto legista como canonista, que también está presente a lo largo del siglo XVI y que algunos autores recuperan ahora de manera diferente a como se había hecho en las décadas anteriores. Lo mismo sucede con la filosofía, que desde las reflexiones españolas y las francesas de Alain Guy progresivamente irán también mirando hacia Salamanca[70].

Poco a poco, el discurso ha ido logrando una coherencia y, en las aportaciones que los autores han ido haciendo se comienza a delimitar el término. A ello han colaborado especialmente cuatro autores: Marjorie Grice-Hutchinson, Melquíades Andrés, José Barrientos y Juan Belda. Cada uno de ellos con una visión propia e independiente de las anteriores, en las que se dan coincidencias, al mismo tiempo que divergencias. Grice-Hutchinson se aleja del marco de las ciencias eclesiásticas, con lo que resulta especialmente complicado valorar su posición. Requiere un estudio más detenido y atento, que aborde, además, los estudios de historia económica de estas dos décadas[71]. Con todo, no parece correcto el rechazo que hace de este ámbito de la economía Belda Plans, pues-

---

[64] Acerca de este tema, cf. A. del Vigo, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el siglo de oro español*, Madrid, B.A.C., 1997.

[65] Cf. M. de Azpilcueta, *Comentario resolutorio de cambios*, ed. de A. Ullastres y J. M. Pérez Prendes - L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1965.

[66] Cf. T. de Mercado, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, Salamanca, Mathias Gast, 1569.

[67] Cf. J. de Medina, *De restitutione et contractibus tractatus*, Salmanticae, Andreas de Portonaris, 1550.

[68] F. García, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos*, Valencia, 1583.

[69] Cf. B. Frías de Albornoz, *Arte de los contractos*, Valencia, Casa de Pedro de Hueste, 1573.

[70] Cf. A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 93-130.

[71] Parece necesario tener presentes también, al menos, las aportaciones de L. Pereña, "La Escuela de Salamanca, notas de identidad", en F. Gómez Camacho - R. Robledo (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 43-64; C. Flórez, "La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía", Ibid., pp. 123-144; F. Gómez Camacho, "El pensamiento económico de la Escolástica española a la Ilustración escocesa", Ibid., pp. 205-239.

to que es ya una lectura con bastante tradición, aunque sí deberá ser delimitada correctamente.

De las tres aportaciones, resulta especialmente sugerente la de Melquíades Andrés por su carácter sintético a modo de enunciados. Además de las aportaciones típicas de la *Suma* y del dictado, da unos detalles a tener en cuenta: Coherente teoría sobre la naturaleza de la teología y el quehacer del teólogo en relación con Dios, con el hombre, con la sociedad civil y eclesiástica; Aplicación de la Revelación a los problemas planteados por el humanismo y renacimiento; la división, después de 1580, en diversas vertientes o tradiciones como la bañeciana, la suareciana-molinista, la Agustina, la carmelitana...; y, lo que nos resulta más sugerente, que "la escuela teológica se disolvió a la par de la facultad. Nació de una necesidad social; tuvo una época de servicio a la sociedad y a la humanidad, del cual se fue alejando. Murió por un decreto del gobierno, no por inanición interna"[72].

José Barrientos entiende la Escuela como algo vinculado a Salamanca y, de manera más concreta, a los dominicos: "La Escuela de Salamanca debe quedar limitada a aquellos docentes de la Universidad, dominicos y no dominicos, en quienes concurren las dos notas que, entiendo, caracterizan o definen la Escuela. Teología y tomismo"[73]. Esta visión, que podría parecer demasiado reducida, entendida en un sentido amplio, tendría su lógica, ya que sería el grupo más fuerte pero no formado únicamente por dominicos. A apoyar su tesis vendría la recuperación de la línea dominicana del tomismo al ser expulsados los jesuitas, y la recuperación o intento de la misma por parte de los dominicos. Barrientos sí acepta la vinculación económica de la Escuela, que estaría en estrecha relación con el amplio espectro de problemas que abordan y estudian los teólogos salmantinos de la época.

Belda Plans aprieta el cerco de manera excesiva en torno a la Facultad de Teología, rechazando a todo aquel que no cumpla ya con esta característica y, además, haciendo listas cerradas a este fin. Listas que, por otra parte, no han sido contrastadas en los Archivos de la Universidad, por lo que siempre serán muy relativas. Anteriormente a este discurso, nos había propuesto ya una serie de notas que identifican a la Escuela: el nuevo método teológico, que aúna equilibradamente teología positiva y especulativa; la búsqueda libre de la verdad, que no se ciñe a ningún sistema teológico determinado, donde Santo Tomás será el maestro con mayor autoridad; orientación práctica y pastoral de la teología, con una clara orientación hacia la moral como concreción de

[72] M. Andrés Martín, "La facultad de Teología" ob. cit., p. 95.

[73] J. Barrientos García, "La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres", *La Ciudad de Dios*, 208 (1995), p. 1078.

la investigación; un estilo que agiliza el propio de la escolástica[74]. Con todo, es preciso hacer notar, que, aunque sí es cierto que existe la búsqueda de la verdad, también lo es que Santo Tomás se va absolutizando como única lectura válida, especialmente, a partir de Báñez, así lo recuerda también Belda: "Este espíritu tan saludable para el progreso científico, como es conocido, decae después de Trento cuando renacen el espíritu de Escuela cerrada y de Órdenes Religiosas y las luchas entre las diversas tendencias"[75].

De esta manera, aunque de manera telegráfica, vemos que se van delimitando unas características y unas notas de identidad en la que los autores van confluyendo. En esta visión más científica y equilibrada no entran otros autores, aquellos que hacen un uso bastante ambiguo o cuestionable del concepto, ya que claramente está dirigido más hacia el lector, que hacia el concepto en sí. Parece como si se tratara de un titular valioso que, automáticamente ayuda a captar la atención del lector y, en razón de esto, es utilizado. Por tanto, concluimos afirmando que no se podrá olvidar que "Escuela de Salamanca", dice referencia directa a la Facultad de Teología, de la Universidad de Salamanca, aunque no de manera exclusiva, puesto que está abierta a infinidad de confluencias.

VI. CONCLUSIONES

Llegados a este punto, de manera esquemática proponemos una serie de conclusiones de todo lo que hemos ido desarrollando:

Salamanca, como Universidad principal de la Monarquía Hispánica, es un eje fundamental que, por la misma razón, se convierte en encrucijada de instituciones católicas, con proyecciones y confluencias en Europa y América. En razón de esto, es necesario mostrar la estrecha relación que hay entre el concepto "Escuela de Salamanca" y el de "Pensamiento católico hispánico". Por lo mismo, podremos aceptar el uso del concepto "Escuela de Salamanca", siempre que no se haga una lectura reduccionista, teniendo en la Teología su origen y razón de sentido, al socaire de la cual se desarrollan también otras disciplinas, como la filosofía o los cánones.

La realidad singular del pensamiento y reflexión que se elabora en Salamanca a lo largo del siglo XVI nunca hubiera fraguado si no hubiese contado con las posibilidades e interrelaciones que suponían el mundo católico, con contactos supraterritoriales a lo largo de toda Europa y América, donde las mismas personas son un vehículo de irradiación y de comunicación de primer

[74] Cf. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, B.A.C., 2000, pp. 183-198

[75] Ibid., pp. 189-190.

orden. Parece bastante acertada la afirmación de Brufau, cuando sostiene que, "La Escuela salmantina no puede reducirse ni al ámbito del Estudio General de la ciudad del Tormes, ni a los coetáneos e inmediatos sucesores de Vitoria. Se extiende a las nuevas Universidades que surgen en tierras americanas, como México y Lima, y a las generaciones de profesores formados por los que lo fueron por Vitoria y las figuras egregias de primera hora como Domingo de Soto, y por los discípulos de los discípulos"[76].

La Escuela hace llegar sus ideas a infinidad de lugares, especialmente por dos medios de divulgación: los manuscritos y la imprenta, que se convertirán en un vehículo conductor que no conoce fronteras.

Salamanca es lo que es, precisamente, por la fuerza de un orbe católico, donde la Monarquía Hispánica, juega un papel importante que se hace todavía más fuerte con el Concilio de Trento y la implantación del mismo en la Iglesia católica como respuesta hacia la Reforma protestante.

De esta Escuela, a partir del siglo XIX, se suceden diversas lecturas, muchas de ellas con unos intereses preconcebidos y perdiendo el sentido auténtico que había tenido, que no era otro que la teología española del siglo XVI, con unos antecedentes y una evolución posterior. Estas diversas lecturas podrían haber creado un rechazo hacia la reflexión elaborada en Salamanca en esos años, en razón de haber sido utilizada con unos intereses particulares.

VII. Bibliografía esencial

Andrés, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976, t. I-II.

Aulas y Saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas (Valencia, diciembre 1999), Valencia, Universitat de València, 2003, t. I-II.

Belda, J., "Hacia una noción crítica de la 'Escuela de Salamanca'", *Scripta Theologica*, 31 (1999), pp. 395-407.

————, "Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»", *Scripta Theológica*, 31 (1999), pp. 367-411.

————, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000.

Beltrán de Heredia, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Instituto de Cultura Hispánica, 1960.

Brufau, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

Colmeiro, M., *Biblioteca de los economistas españolas de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Madrid, Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1880.

Diccionario Histórico-Temático de la Compañía de Jesús, Madrid, Universidad de Comillas, 2001.

Fernández, M., Robles, L. y Rodríguez-San Pedro, L. E. (coords.), *La Universidad de Salamanca. II. Atmósfera intelectual y Perspectivas de investigación*, Universidad de Salamanca, 1990.

García, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Romae, Universitatis Gregorianae, 1938.

[76] J. Brufau Prats, Ob. cit., pp. 123-124.

GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.), *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado su futuro*, Salamanca, UPSA, 1989.

GENER, J. B., *Scholastica Vindicata, seu dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro Theologia scholastica*, Genuae, 1766.

GRABMANN, M., *Historia de la Teología Católica. Desde fines de la Era Patrística hasta nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940.

LARRAZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Madrid, Atlas, 2ª ed., 1943.

MEDINA, J. DE, *De restitutione et contractibus tractatus*, Salmanticae, Andreas de Porto- naris, 1550.

MENÉNDEZ PELAYO, M., "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y el derecho de gentes", en Id., *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1892.

————, "La Iglesia y las escuelas teológica en España", en *Crónica del primer Congreso católico nacional español. Discursos pronunciados en las sesiones pública de dicha asamblea*, Madrid, 1889, t. 1, pp. 227-241.

MUÑOZ, V., "Lógica y filosofía. 1. Nominalismo, lógica y humanismo del siglo XIV al XVI", en *La Universidad de Salamanca. II. Atmósfera intelectual y Perspectivas de Investigación*, Universidad de Salamanca, 1990.

————, "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano", *Revista Española de Teología*, 38 (1978), pp. 205-271.

PELSTER, F., "Zur Geschichte der Schule von Salamanca", *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 303-313.

PENA, M. A., *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Salamanca, U.P.S.A., 2008.

————, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, MADRID, B.A.C., 2009.

PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca. Primer período. Orientaciones para su estudio*, Bogotá, Catedral, 1983.

POZO, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, C.S.I.C., 1959, pp. 53-54.

RAMÍREZ, C. I., *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. I. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, UNAM, 2001.

————, *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Universidad de Salamanca, 2002.

RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E., "Vinculación universitaria de los Carmelitas salmantinos: 1564-1568. Nuevas precisiones sobre los estudios de San Juan de la Cruz", *Salmanticensis*, 38 (1991), pp. 155-166.

————, (dir.), *Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria histórica e Instituciones vinculadas*, Universidad de Salamanca, 2002.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E. y J. L. POLO (eds.), *Proyecto salmantino de Universidad pontificia e integración de la Teología en el siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011.

ROS, S. (coord.), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, U.P.S.A., 1997.

STEGMÜLLER, F., "Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen", *Thelogische Revue*, 30 (1931), pp. 361-365.

————, "Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule", *Thelogische Revue*, 29 (1930), pp. 55-59.

————, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

VIZUETE, J. C. y LLAMAZARES, F. (coords.), *Arzobispos de Toledo, mecenas universitarios*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004.

FRANCISCO DE VITORIA

PAULA OLIVEIRA Y SILVA

I. EL MAESTRO SALMANTINO FRANCISCO VITORIA

1.1. *CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO*

La persona, la obra y las doctrinas de Francisco Vitoria están hoy ampliamente divulgadas. Sus obras más importantes se encuentran editadas en diversos idiomas modernos y existe una enorme profusión de estudios sobre su doctrina en el dominio de la filosofía política y de la ética, publicados desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. No obstante, sus obras y doctrinas han sido leídas de modo fragmentario e interpretadas a partir de diversos dominios científicos, por lo cual el autor y su contribución a la filosofía occidental y a la constitución de una forma mentis europea, concretamente en lo que se refiere a cuestiones de filosofía ética y política, están todavía lejos de poder ser valorados por completo.

Varios factores contribuyen a esta situación; entre ellos destacaremos tres. En primer lugar, la comunidad científica no dispone aún de una edición crítica de las obras completas de Vitoria realizada de modo sistemático y con uniformidad de criterios. En la misma línea, las ediciones del texto en idiomas modernos son parciales, privilegiando uno u otro aspecto de la producción del autor, pero dificultando una visión de conjunto de su obra y de su doctrina.

En segundo lugar, el periodo en que Vitoria vive y ejerce su magisterio permanece envuelto en una cierta oscuridad que se debe, en buena parte, a un conocimiento objetivo y documentado del movimiento designado como "humanismo renacentista" y su relación con las estructuras de raíz medieval en transformación, como las universidades. Nos referimos al hecho de que la historiografía de los siglos XIV a XVI, al menos en lo que se inserta en la historia de las ideas, está elaborada a partir de los contrastes y antagonismos (escolástica medieval *versus* humanismo; reforma *versus* contra-reforma; ciencia *versus* fe) sin privilegiar un análisis de confluencias entre visiones del mundo y de diálogo e interpenetración de estos movimientos aparentemente antagónicos. Una comprensión tal de este período de la historia exige una particular atención hacia la documentación de la época, que debe ser leída de modo interdisciplinar y transversal. Ese hecho explica la dificultad de la tarea y los errores de conocimiento sobre este período en la historia de la filosofía occidental.

En tercer y último lugar, como manifestación de una comprensión parcial y menos global de las doctrinas de Vitoria, acentuaremos dos hechos: el análisis del origen de los estudios sobre el maestro salmantino y el enfoque de su obra a partir de áreas temáticas específicas. Así, se promovió la investigación sobre Vitoria a finales del siglo XIX y, sobre todo, a lo largo del XX, básicamente por parte de estudiosos de procedencia estadounidense y española. En el primer caso, encontramos trabajos sobre el pensamiento jurídico de Vitoria, de procedencia laica y originados en contextos sociopolíticos determinados. En el segundo, hay estudios producidos en contexto eclesiástico, marcados por la apología de un determinado modelo ético, político o incluso teológico. Más recientemente, la obra y doctrinas de Vitoria han sido objeto de atención por parte de la comunidad científica del norte de Europa en los campos de la ética y de la filosofía del derecho, con base en el análisis conceptual y hermenéutico, en un intento de realizar una lectura neutral de las doctrinas de Vitoria y de otros autores del mismo periodo. Una comprensión que abarque la obra y doctrinas de Vitoria es hoy un reto que haría deseable la creación de equipos interdisciplinares susceptibles de integrar especialistas de historia y filosofía renacentista del período correspondiente a la denominada escolástica ibérica, de ética, antropología, filosofía del derecho y teología, provenientes tanto del área geográfica continental europea como del mundo anglófono, dado que se verifica en ocasiones que no siempre son leídos y debatidos por todos los trabajos producidos en las diferentes partes del globo[1].

[1] El intercambio entre los resultados de investigación de la comunidad científica del norte y del sur de Europa, en lo que se refiere a los estudios del período de la llamada Escolástica peninsular, está siendo una realidad en los últimos años. Expresión de ello es el proyecto de edición en alemán de textos de la escolástica peninsular sobre la Ley, liderado por Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora y Andreas Wagner, que tienen un proyecto de edición muy completo de textos y estudios sobre la Ley, producidos por autores de la Escuela de Salamanca (vid. *Bibliografía*). Otros proyectos de investigación con financiación pública están en curso sobre este período como el proyecto *Scholastica Salmanticensis. De passionibus et virtutibus* (dirigido por José Luis Fuertes) de la Universidad de Salamanca o el Proyecto, *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity* (dirigido por José Meirinhos) de la Universidad de Porto, [http://ifilosofía.up.pt/gfm/?p=research&a=ver&id=16], y el proyecto *Animal Rationale Mortale. La relación cuerpo-alma y las pasiones del alma en los Comentarios al De anima de Aristóteles portuguesas del siglo XVI*, (dirigido por Paula Oliveira e Silva), de la misma Universidad, [http://ifilosofía.up.pt/gfm/?p=research&a=ver&id=47]. En el dominio más específico de la Filosofía del Derecho, un estudio fructífero acerca de la Escuela de Salamanca y de la influencia de las doctrinas allí producidas sobre el moderno derecho internacional es el estudio del reconocido especialista de Derecho Internacional Martti Koskenniemi, "Empire and International Law: The Real Spanish Contribution", en University of Toronto Law Journal, 61 (2011). Otra contribución importante para la comprensión del concepto de ley natural en los autores de la escolástica peninsular y de su influencia en la modernidad, realizado también por un especialista de Filosofía del

El contexto cultural y de las mentalidades de la Europa de finales del siglo XV y principios del XVI es suficientemente complejo como para poder ser abarcado en pocas líneas, convirtiendo efectivamente reductor todo intento de síntesis. Sin embargo, como son necesarias líneas de contextualización historiográfica para la comprensión de un autor y su obra, procuraremos aquí poner en evidencia los aspectos que consideramos más destacados de la obra y las doctrinas de Vitoria. En esta medida, nuestra contextualización deriva del autor y de su obra para las coordenadas espacio-temporales y para los eventos que surgen como más reveladores.

Los estudios disponibles sobre Vitoria y la Escuela de Salamanca plantean de modo consensual dos conceptos: el nacimiento de la denominada Escuela de Salamanca y el humanismo. Lo que no es del todo consensual es el modo en que estos dos conceptos están planteados y, menos aún, su definición exacta. Es lo que refiere Belda Plans, que ve la clara necesidad de replantear este binomio conceptual, al mismo tiempo que lo considera privilegiado para comprender la identidad de aquellos dos movimientos intelectuales[2]; y plantea y considera cuestiones pertinentes que deben ser respondidas para explicar la recta relación entre aquel binomio. No obstante, parten de una definición predeterminada de humanismo[3]; la cual, siendo convergente con la lectura que la modernidad hizo

---

Derecho, es el estudio de Merio Scatolla, "Models and history of natural law", en *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XXVIII (2001), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 91–159; Id., "Die Systhematik des Natur-und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria", en K. Bunge, A. Spindler, A. Wagner (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2011, pp. 351-392.

[2] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000, p. 244: "[...] la pretendida unión entre *Escolástica y Humanismo* referida a la Escuela de Salamanca no es tan clara como a primera vista pueda parecer. [...] en tal sentido habría que replantearse la cuestión de las relaciones Escolástica-Humanismo en orden a clarificar bien las posturas y las influencias mutuas. [...] Así, cabe preguntarse: ¿se puede hablar de Humanismo de la Escuela de Salamanca? Y en caso afirmativo, ¿en qué consistió dicho Humanismo? ¿Cuáles son sus rasgos y elementos específicos? ¿Los salmantinos aceptan globalmente en bloque las propuestas humanistas o por el contrario aceptan algunos puntos mientras rechazan otros? ¿Cuáles son aceptados y cuales rechazados?".

[3] Escribe Belda Plans: "¿Cuáles eran las principales aportaciones de la nueva cultura humanista? En primer término el gran aprecio por el hombre y los valores de la naturaleza humana (también en su aspecto social y comunicativo); después el amor y estudio de la Antigüedad Clásica grecorromana; la llamada por la vuelta a las fuentes originales de estudio; los métodos crítico-filológicos; el cuidado exquisito de la forma (elegancia) literaria latina; la preocupación por la claridad expositiva y el método científico; el aprecio y el valor de las disciplinas históricas; el fino espíritu crítico (criticismo) aplicado a las materias y fuentes de estudio (ediciones críticas, autenticidad de las obras y doctrinas, etc.); la lógica humanista de los lugares, es decir el acercamiento entre lógica y retórica; los métodos prácticos de argumentación según los lugares dialécticos" (Ibid., p. 247).

del humanismo, raramente se encuentra en estado puro, lo que imposibilita la identificación de un dualismo radical entre autores humanistas y escolásticos. Los momentos de giro cultural y de mentalidades se caracterizan por una permeabilidad de corrientes y, en el caso del período correspondiente a la civilización occidental en los siglos XIV-XV, es particularmente visible. Más aún, si es fácil verificar la discontinuidad de la obra de autores connotados con el humanismo renacentista, la continuidad y permanencia de las estructuras políticas y eclesiásticas de modelo medieval y, en particular, la de la propia estructura universitaria, de fundación medieval, hacen más difícil identificar en ellas la permeabilidad a la novedad del movimiento que se decidió designar por "humanismo"[4]. Además, el fenómeno es de extrema complejidad, sin poder reducirse a una controversia entre hombres letrados de formación extra-académica y el saber producido en el interior de las universidades, tratándose efectivamente de un fenómeno mucho más complejo[5].

La línea divisoria y la definición de "humanismo" y "escolástica" es, por ello, un problema en sí mismo y de extrema complejidad. Un análisis de la cuestión hecha por Kristeller introduce una diferencia importante entre el término "humanista", acuñado en el siglo XV y atribuido a aquel conjunto de hombres que cultivan los *studia humanitates* (es decir, aquellos asociados con las *liberales artes*, retórica, gramática, poesía, historia y filosofía moral) y el término "humanismo", que usaron por primera vez los historiadores del siglo XIX. Kristeller considera este último como una corrupción conceptual del primero, introducida en la modernidad, y que haría corresponder el humanismo renacentista con un nuevo movimiento filosófico, representativo de una nueva

[4] Paul Oscar Kristeller critica una lectura del fenómeno humanista como si fuera una controversia contra el escolasticismo o de ruptura con el pasado, mostrando que esa lectura es el resultado de una deformación propia del iluminismo y demostrando la necesidad de reescribir la historia del renacimiento por el contacto directo con las fuentes documentales. Escribe Kristeller: "The only way to understand the Renaissance is la direct and, possibly, an objective study of the original sources. We have en lo real justification to take sides in the controversies of the Renaissance, and to play up humanism against scholasticism, or scholasticism against humanism, or modern science against both of them. Instead of trying to reduce everything to one or two issues, which is the privilege and curse of political controversy, we should try to develop la kind of historical pluralism". P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and his Sources*, Nueva York, Columbia U. P., 1979, p. 105.

[5] Pensemos por ejemplo en la relación entre humanismo y vida monástica, un estrato social de origen medieval que estructuró la civilización occidental europea, concretamente, en lo que se refiere a la preservación de la cultura antigua y a la transmisión de los saberes, que resiste como tal a la fundación de la universidad, y que pocas veces se considera cuando se analizan las características del humanismo y de la concepción de humanidad que le está asociada. El análisis de la relación entre vida monástica y movimiento humanista, que consideramos esencial para un alargamiento de la visión sobre la relación entre humanismo y escolasticismo, fue objeto de la obra de R. L. Guidi, *Il dibatto sull'uomo nel Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 1999, 2ª ed.

Weltanschaung. Esta distinción es seguramente acertada, en lo que se refiere a la caracterización de los *humanistae*.

La idea de un *pluralismo histórico* defendida por Kristeller como principio hermenéutico capaz de aclarar el fenómeno civilizador del siglo XV europeo, corresponde efectivamente a la realidad cuando nos aproximamos del legado textual producido en este período. Este mismo pluralismo, que se observa en los textos producidos en los *studia humanitatis* o en el contexto de las universidades, refleja también la realidad social, cultural y política de un mundo en transformación. A nuestro juicio, una lectura de la relación entre *escolástica* y *humanismo* y, más concretamente, entre *escolástica ibérica* y *humanismo* deberá ser elaborada, o reelaborada, a partir de este principio heurístico.

Tomando como punto de partida la idea de un pluralismo histórico, ¿de qué modo se puede definir el contexto cultural en el cual se desarrolla la obra y la doctrina de Vitoria? Dos centros culturales y de enseñanza deben ser tomados en consideración para comprender el contexto donde Vitoria se forma y donde ejerce su actividad: París y Salamanca. Además del clásico estudio de García-Villoslada sobre la universidad de París en tiempos de Francisco de Vitoria, existen hoy innumerables estudios sobre la Universidad de París en el siglo XV que deben ser tomados en consideración para una comprensión más amplia y adecuada del ambiente cultural que se vivía en el medio universitario parisiense en el que Vitoria se formó[6]. J. Verger, en su estudio sobre la universidad de París en el siglo XV, apunta que existe una tendencia de algunos historiadores a asimilar la configuración quinientista de esta universidad a la universidad medieval en su aparición en el siglo XIII y, por consiguiente, a considerar el siglo XV como un momento de declive. Verger propone una lectura en la que los trazos de humanismo, que identifica en la universidad parisiense en el siglo XV, son apreciados en sí mismos, de donde resulta una visión menos valorativa y más realista de la vida universitaria en el tiempo de Vitoria. Del mismo modo, una perspectiva que analice la vivencia intelectual en las facultades de Artes y de Teología a la luz de la crítica de las corrientes nominalistas y escotistas y de su acuerdo con la teología tomista sería como contaminar el ambiente cultural e intelectual parisiense donde las tres corrientes eran expuestas de manera no dicotómica, sino en coexistencia dialógica.

El mismo espíritu humanista se puede encontrar en el ambiente intelectual de la Universidad de Salamanca en los siglos XV y XVI, descrito deta-

[6] R. García-Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco Vitoria*, Roma, Gregorianum, 1938, pp. 230-231; Vid. también A. Renaudet, *Pré-reforme et humanisme à Paris pendant les premières années de guerres d'Italie* (1494-1517), París, 1953, 2ª ed.; J. Verger, *Les universités françaises au Moyen Age*, London, Brill, 1995; W. Rüegg (ed.), la *History of University in Europe*, t. 1, en H. De Ridder-Symoens (ed.), Cambridge U. P., 1992.

lladamente en el amplio estudio coordinado por Luis Enrique Rodríguez-San Pedro y Juan Luís Polo Rodríguez, *Historia de la Universidad de Salamanca*, comprobándose la apertura a los ideales humanistas y el conocimiento y atención a los nuevos descubrimientos científicos por parte de los docentes salmantinos[7]. Nombres como Lope Barrientos (1382-1469), Alonso García de Cartagena (1384-1456), Alfonso de Madrigal, el Tostado (1401-1455), Pedro de Osma (1430-1480), Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), Elio Antonio de Nebrija (1442-1522), Arias Barbosa (ca.1460-1540), Lucio Marieno Sículo (1444-1536), Francisco Núñez de la Yerva (regente de vísperas de medicina ca.1460-ca.1505), Hernán Núñez de Toledo y Guzmán (1475-1553) o Pedro Margalho (1474-1556), enseñaron en Salamanca y están unidos a la historia de esta universidad como agentes transmisores de una cultura humanista, no sólo con expresión en la enseñanza de la Gramática, de las Lenguas latina, griega y hebraica, de la Literatura, sino también en ciencias como la Medicina, la Astronomía y la Filosofía Natural[8].

A este espíritu que reina en las facultades de Artes, Medicina y Derecho, no son ajenas las facultades de Filosofía y Teología, siendo este el ambiente intelectual que Vitoria encuentra cuando llega a catedrático de Prima[9]. Es tam-

---

[7] L. E. Rodríguez-San Pedro y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Ed. Universidad Salamanca, t. I-IV, 2002-2009. Vid. sobre todo, t. I, *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, ob. cit, 2002, y t. III.1, *Saberes y confluencias*, ob. cit., 2006. Caracterizando la Universidad de Salamanca en los siglos XV y XVI, escribe Rodríguez-San Pedro: " [...] la Universidad salmantina de los siglos modernos presenta un perfil de carácter jurídico y de promoción burocrática hacia oficios y beneficios: una institución estatal y eclesiástica muy vinculada al "*cursus honorum*", letrado y administrativo de los hombres de gobierno. Esto no obstaculizó a que desde el último cuarto del XV y primera mitad del XVI, Salamanca se incorporase al movimiento humanista [...]. En los años centrales del XVI, la confluencia del Derecho, la Teología tomista las nuevas lógicas y las lenguas clásicas cristalizan en la llamada 'Escuela de Salamanca' [...]". L. E. Rodríguez-San Pedro, *Bosquejo histórico de la universidad de Salamanca*, Ed. Universidad de Salamanca, 2ª ed., 2004, p. 25.

[8] Sobre el ambiente humanístico de la enseñanza en la universidad de Salamanca en el siglo XV, vid. M. Cirilo Florez, "Las ciencias en la universidad de Salamanca en el siglo XV", en L. E. Rodríguez-San Pedro y J. L. Polo Rodríguez (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 179-202; especialmente, para Francisco Nuñez de la Yerva, Pedro Margalho y Nebrija, pp. 192-200. Sobre la enseñanza de la medicina en Salamanca, vid. M. Amasumo Sarraga, *La escuela de medicina del estudio salmantino (siglos XIII-XV)*, Universidad de Salamanca, 1990; I. Delgado Jara y R. M. Herrera García, "Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV", en L. E. Rodríguez-San Pedro y J. L. Polo Rodríguez (coords.), Ob. cit., pp. 241-266; ahí mismo J. L. Fuertes Herreros, "Pensamiento y filosofía en la universidad de Salamanca del siglo XV", pp. 203-240; y M. A. Pena, *La escuela de Salamanca*, ob. cit., pp. 8-20.

[9] El medio intelectual específico de la Facultad de Teología en el siglo XV, las principales líneas de orientación y su encuadre en el contexto de los debates doctrinales tanto europeos como peninsulares es descrito por M. A. Pena en "Proyecto salmantino de Universidad pon-

bién el ambiente marcado por las cuestiones que se plantean los hombres de su tiempo, en su actividad política, religiosa o económica, en confrontación con realidades que contrastan entre sí, derivadas del contacto con los pueblos del Nuevo Mundo, en lo que respecta al concepto instituido de *humanidad* y de *vida en sociedad* y que ponen en entredicho los fundamentos éticos y políticos de la acción de la corona española y de sus mandatarios en las Américas.

1.2. *Datos biográficos, legado textual, producción intelectual*

Francisco de Vitoria nace en Burgos en 1483. Entra en el convento de los dominicos de S. Pablo en 1505, enseñando religión en 1506. El 27 de febrero de 1507 es admitido en el diaconado y en 1508 le envían a París, al colegio de Saint Jacques, para realizar los estudios de Filosofía y Teología. En 1509 se ordena presbítero en París y, mientras tanto, termina el estudio de Artes, en el convento de S. Jacques, incorporado a la universidad de París desde la época medieval. Entre 1509 y 1513 estudia Teología en la universidad de París. Entre 1513 y 1514 realiza la práctica docente de artes, necesaria para alcanzar el grado de doctor en Teología. En 1515 el General de la Orden de los Dominicos le asigna la cátedra de extranjero en Saint Jacques, iniciando, en el curso de 1516-1517, la enseñanza de las Sentencias. El 24 de marzo de 1522 obtiene el grado de licenciado en las universidades de París, que le confiere el permiso para enseñar en todo el mundo sin necesidad de otras licencias. El 27 de junio del mismo año recibe el "birrete" de doctor, completando así la etapa de formación en París. Al haber realizado toda su formación universitaria en París, el clima parisiense y las doctrinas teológicas y filosóficas ahí transmitidas por sus maestros, estructuran su *forma mentis* en lo que a la enseñanza teológica se refiere.

En 1522 le llaman para dar clases en el recién creado Colegio de S. Gregorio de Valladolid, fundado a finales del siglo XV por iniciativa del dominico Alonso de Burgos, obispo de Palencia y confesor de los Reyes Católicos, con el objetivo de crear un centro de enseñanza de excelencia para la élite intelectual de la orden dominicana[10]. Ahí da clases Vitoria entre 1523 y 1526, siéndole conferido en 1525 el grado de Maestro en Sagrada Teología, el grado máximo otorgado por la orden dominicana [11].

---

tificia e integración de la Teología en el siglo XV", en L. E. Rodríguez-San Pedro y J. L. Polo Rodríguez (coords.), Ob. cit., pp. 121-160.

[10] Miguel Anxo Pena presenta una síntesis documentada de la historia y misión de este Colegio, refiriendo el paso de Vitoria por él, como profesor de Teología. Cf. M. A. Pena, *La Escuela de Salamanca*, ob. cit., pp. 28-29.

[11] En el período entre 1522 y 1523 es posible que haya viajado a los Países Bajos, estancia que Vitoria refiere en sus *Relectiones*. La hipótesis es referida por Pena: Ibid., pp. 28-29.

Mientras tanto, en 1526, muere en Salamanca fray Pedro de León, catedrático de Prima de Teología, quedando esta cátedra vacante. Vitoria se postula candidato al puesto, junto a Pedro Margalho, y obtiene la posición, pasando a ser así catedrático de Prima de Teología en la universidad de Salamanca; donde empieza a dar clases en el curso 1526-1527. De esta manera, si el medio intelectual parisiense es el ambiente donde forma su mente, el salmantino es aquel donde desarrolla sus capacidades y competencias y donde contribuirá no sólo a la introducción y consolidación de metodologías de enseñanza, sino también a la creación de una postura doctrinal propia, cara a problemas del foro de la filosofía práctica y de la teología moral que llegarán a constituir el movimiento doctrinal a que hoy designamos por "Escuela de Salamanca"[12].

Para el curso de 1526-1527, según la distribución de materia hecha por el claustro universitario, correspondería a la cátedra de Prima de Teología el estudio del Libro II de los *Comentarios a las Sentencias*, cuyo contenido incide sobre antropología teológica. Tomás de Aquino expone el mismo tema en la *Suma Teológica* I-IIae y, de hecho, ese año Vitoria expone la materia no por las *Sentencias*, sino por la *Suma* del Aquinate, siguiendo el método de enseñanza que usará en los años posteriores en S. Gregorio de Valladolid[13]. Desde 1526, y hasta su muerte en 1546, Vitoria dedica su actividad esencialmente al mun-

[12] M. A. Pena es el autor del más reciente estudio monográfico publicado sobre la Escuela de Salamanca en 2009. En su obra aborda los autores y los temas por ellos tratados, a partir de una perspectiva que pone en evidencia la dinámica de doctrinas y el diálogo con el tejido social y con la realidad política del momento en que vivieron. A este propósito, escribe: "[...] una clave de interpretación no es ya exclusivamente la clásica de la teología dogmática sino que, al mismo tiempo, está otra de un calado igualmente importante: la sensibilidad humanista hacia los problemas prácticos que preocupan a los hombres de aquel momento, que derivará hacia una moral casuística". M. A. Pena, Ob. cit., XXI; pp. 484-486. Para este autor, el concepto de 'Escuela de Salamanca' corresponde a una realidad dinámica y pluriforme. Ésta no se reduce a un ideal escolar o escolástico que se transmita apenas a través de la materia enseñada en el contexto de la teología dogmática, sino que la enseñanza de la Teología se comprende en su dimensión aplicada y en diálogo con la resolución de problemas prácticos. El concepto de "Escuela de Salamanca" tampoco se reduce a la consolidación de métodos no del todo innovadores, como el recurso al comentario de la *Suma de Teología* ya utilizado en la enseñanza o incluso el método del dictado. Sobre estos aspectos del método de enseñanza en Salamanca, vid. el capítulo 4 de la presente obra dedicado al concepto por dicho autor; también, S. Langella, "Estudio Introductorio", en *Francisco de Vitoria. De legibus*, S. Langella (intro.), José Barrientos García y Simona Langella (transcrip. y notas del texto latino), P. García Castillo (trad. española) y S. Langella (trad. italiana), Universidad de Salamanca/Universtià degli Studi di Genova, 2010, p. 20, n. 4.

[13] Así lo afirma Pena, *La escuela de Salamanca*, ob. cit., p. 31, donde escribe: "desde el primer día de su magisterio" Vitoria comienza ya "comentando a partir de santo Tomás y no desde Pedro Lombardo, como estaba legislado en el Alma Mater salmantina". Sin embargo, Simona Langella afirma que, en este primer curso, Vitoria sigue lo dispuesto por el Claustro y enseña comentando el Libro II de las *Sentencias*.

do académico en la facultad de Teología de la Universidad de Salamanca. En 1530 se encarga de la adquisición de libros de Teología para la biblioteca. En 1531 integra el grupo de profesores que se encargarán de hacer la reforma de los estatutos universitarios de 1529. Además de la actividad docente, Vitoria desempeña algunos cargos dentro de la universidad. En su actividad extrauniversitaria realiza algunas tareas como consultor y consejero de los que se lo solicitan, ya sean personajes del mundo civil o del eclesiástico, conservándose una escasa muestra de este epistolario intercambiado con obispos, misioneros, predicadores o con el mismo Emperador Carlos V, respecto a la empresa de las Indias. En 1527 colabora en la *Junta de Teólogos y Togados* que se reúne con el fin de pronunciarse sobre los escritos de Erasmo. De su participación resulta un intercambio epistolar entre Luís Vives y Erasmo, habiendo dirigido, a su vez, éste una carta a Vitoria; dicha carta fue enviada por Erasmo a París, por lo que nunca fue recibida por el maestro salmantino[14]. En 1537 el papa Paulo III le convoca para participar en el Concilio de Trento, aún en proyecto, pero Vitoria rehusa alegando "débil salud"; la solicitud fue reforzada en 1545 por el Emperador Carlos V, en una carta enviada desde Bruselas a su hijo[15]. Vitoria muere en el Colegio de San Esteban de Salamanca el 12 de agosto de 1546[16].

El legado textual de Vitoria no es demasiado extenso si lo comparamos con el de otros profesores salmantinos contemporáneos suyos. El primer escrito de Vitoria data del período parisiense. Se trata del prólogo al Comentario de la *Suma de Teología* de Pedro Crockart[17]. De la época en Salamanca consta el legado de sus *Relectiones*, un conjunto de lecciones públicas, abiertas a la comunidad y expuestas una vez al año, exigidas por la universidad a todo profesor ordinario. Las *relectiones* adquieren una particular relevancia en tiempos de Vitoria. La obligación de leer durante el año una lección abierta a la comunidad académica estaba en las constituciones de 1422 y el modelo no tiene particular novedad, pudiendo comprenderse como una evolución de las *quaestiones quodlibetales* medievales. Lo que sorprende es la notoriedad que las *relectiones*

[14] M. A. Pena, Ob. cit., pp. 501-502, reproduce como *Apéndice* esta carta de Luis Vives a Erasmo, donde el humanista español presenta a Vitoria como defensor de la causa de Erasmo tanto en París como en Salamanca. Sobre esta epístola de Erasmo a Vitoria, vid. ibid., p 34, notas 84 y 85.

[15] Reproducida en M. A. Pena, Ob. cit., pp. 503-505.

[16] Aquí seguimos los datos ofrecidos por M. A. Pena por el hecho de que se apoyan en la documentación existente y por la objetividad con que el autor los transmite.

[17] *F. Franciscus a Victoria clarissimo magistro et parti cum primis observando. P. Petro Crockhart Brussellensi preceptori suo.* Sancti doctoris divi Thomae Aquinatis praedicatorum ordinis liber nomine: Secunda secundae...et a reverendo admodum patre et doctore optime mérito fratre Petro brussellensi accuratissime castigatus, ac de novo revisus. Collegii Cameracensis, París, 1512.

cobran en tiempos de Vitoria y, en concreto, aquellas impartidas por este Maestro[18]. Miguel Anxo Pena explica que este hecho se justifica mediante diversos modos y señala dos: la competitividad entre la Universidad de Salamanca y el Estudio Complutense, ambas intentando atraer a los mejores maestros y queriendo asumir protagonismo; y, en el caso particular de Vitoria, la elección de temas y el modo nuevo de debatirlos. Las *relectiones* pasan a ser así un medio que atrae las miradas de la sociedad sobre la academia y un momento privilegiado de intervención doctrinal y de difusión de ideas. Se sabe que durante los 20 años de docencia en Salamanca, Vitoria pronunció 15 *relectiones*, siendo un hecho que las 5 que faltan, no las pronunció por motivos de salud. De estas 15 *relectiones*, dos se perdieron, y ni siquiera constan en la edición *princeps* (Boyer, Lyon 1557)[19]. En esta edición, bajo el título *relectiones theologiae* se publican 12 *relectiones* (las *relectiones De potestate ecclesiae prior et posterior* aparecen publicadas como una sola *relectio*), organizadas temáticamente. Beltrán de Heredia, a partir de su estudio sobre los manuscritos de Francisco de Vitoria, llega a una organización cronológica de las *relectiones*, a partir de la cual Pena publica una tabla que permite ver la relación entre los temas y las fechas en que fueron expuestos por Vitoria[20].

Además de estas sesiones anuales o lecciones abiertas a la comunidad, Vitoria comentó, en su enseñanza ordinaria, el Libro II de las Sentencias (1526-1527), la II-IIae de la *Suma Teológica* de Aquino (1527-1529); la I *pars* de la *Suma de Teología* (1531-1533); la I-IIae de la *Suma de Teología* (1533-1534). De nuevo,

---

[18] M. A. Pena, *La escuela de Salamanca*, ob. cit., p. 42.

[19] *Reverendi Patris F. Francisci de Victoria, ordinis Praedicatorum, Sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primarii Professoris, Relectiones Theologiae XII, in duos Tomos diuisae.* Lugduni. *Apud* Iacobum Boyerium MDLVII. *Primus Tomus: De Potestate ecclesiae, prior et posterior. De potestate concilii. De indis prior. De indis posterior, siue de iure belli. De matrimonio. Secundus Tomus: De aumento charitatis. De temperantia. De homicidio. De simonia. De magia. De eo quod tenetur veniens ad usum rationis.*

[20] M. A. Pena, *La escuela de Salamanca*, ob. cit., p. 44. Según el cuadro cronológico publicado en la obra, la distribución de las 15 *relectiones* proferidas por Vitoria es la siguiente: dos de ellas, la primera y la última, están perdidas: *Sobre la obligación del silencio* (1526-1527: Navidad 1527) y *De magia posterior*, Primavera de 1543. Subsisten las publicadas en la *editio Boyer* en 1557, cuya cronología fue establecida por Beltrán de Heredia, de este modo: *De potestate civili* (1527-1528: Navidad 1528); *De homicidio* (1528-1529: pronunciada la 11 de junio 1530); *De matrimonio* (1529-1530: pronunciada la 21 enero 1531); *De potestate ecclesia prior* (1530-1531: pronunciada a finales del curso de 1532); *De potestate ecclesia posterior* (1531-1532: pronunciada entre mayo y junio de 1533); *De potestate Papae et Concilii* (1532-1533: pronunciada entre abril y junio de 1534); *De aumento caritatis* (1533-1534: pronunciada el 11 de abril de 1535); *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (1534-1535: pronunciada en junio de 1535); *De simonia* (1535-1536: pronunciada entre mayo y junio de 1536); *De temperantia* (1536-1537: pronunciada en 1537); *De indiis* (1537-1538: pronunciada en enero de 1539); *De iure belli* (1538-1539: pronunciada el 18 de junio de 1539); *De magia* (1540-1541: pronunciada el 10 de julio de 1540).

la II-IIae (1534-1537); la III *pars* de la *Suma de Teología* (1537-1538); el Libro IV de las Sentencias (1538-1539); una vez más, I *pars* (1539-1541); y, nuevamente, la I-IIae (1541-1542).[21]

II. Ideas principales

2.1. *La causa de los indios:* Relectiones De indis y De iure belli

En torno a las doctrinas de Francisco Vitoria existe hoy una vasta bibliografía. La colección *Corpus Hispanorum de Pace* contribuyó de forma absolutamente decisiva al conocimiento del contexto historiográfico, social y político de la empresa española en las Américas, de las fuentes donde tales doctrinas éticas se expresan y, por lo tanto, también de los textos y doctrinas de Francisco Vitoria al respecto. Así, en lo que concierne a las principales tesis que convirtieron a Vitoria en una referencia para sus contemporáneos en el terreno de la ética relacionada con los problemas despuntados por el descubrimiento, conquista, ocupación y dominio de nuevos territorios y pueblos, llevada a efecto por la Corona española (y también portuguesa) en los siglos XV y XVI, es importante comprender las posturas defendidas por Vitoria principalmente en sus *relectiones* de indis y también en aquellas sobre el poder civil y sobre el poder eclesiástico. En el contexto de la enseñanza ordinaria en la cátedra de Prima de Teología, Vitoria comenta principalmente las partes de la *Suma Teológica* donde el Aquinate expone su teología moral (de hecho, como antes se vio al detallar los textos comentados durante su magisterio en Salamanca, apenas en dos ocasiones comenta la parte dogmática, y en una, la sacramentaria). En ella, la fundamentación de las doctrinas defendidas en las *relectiones* está expuesta en la argumentación, en la exposición detallada de las razones y en la aclaración de los conceptos, siendo importante, para la comprensión de sus doctrinas, los comentarios a la *Suma de Teología* I-IIae que forman parte de su De legibus, así como aquellos que integran su comentario a la II-IIae, De iustitia y De restitutione.

La exposición sobre la causa de los indios y sobre las condiciones éticas de la ocupación de los territorios, del dominio sobre los indios (más concretamen-

[21] Esta lista de las materias impartidas por Vitoria se encuentra en el estudio introductorio de Simona LANGELLA a la edición del *De legibus*. Completando esta información, la autora escribe: "Durante el curso 1540-1541 Vitoria fue sustituido en gran parte por Juan Gil Fernández de Nava, a causa de su salud siempre enfermiza. Empeoró hasta tal punto que en el año académico 1541-1542 hubo que sustituir a Vitoria desde principio de curso y, de hecho, el maestro no pudo impartir más que muy pocas clases en las aulas de la Universidad. Lo mismo sucedió en los años siguientes, antes a su muerte, acaecida el 12 agosto de 1546". S. Langella, "Estudio Introductorio", ob. cit., pp. 26-27.

te, como recurso a la esclavitud), y de la apropiación de sus bienes por medios violentos, es elaborada en un clima de perturbación y controversia, como no podía dejar de ser, dada la naturaleza del asunto y del contexto histórico en que emerge. El contexto histórico y político del descubrimiento de las Américas en el reinado de Carlos V; el conflicto generado en torno al homicidio de Atahualpa, rey de los Incas, durante el gobierno del Perú por Francisco Pizarro; la implicación en este proceso del dominico Vicente de Valverde, discípulo de Vitoria; así como las controversias generadas en torno a estos acontecimientos entre los poderes regio y eclesiástico, se hallan todos descritos en obras especializadas que analizan detalladamente el contexto historiográfico y político de la acción de la Corona española y de las órdenes religiosas en los territorios hispanoamericanos[22]. Particularmente útil e incisivo es el estudio de Luciano Pereña sobre la Escuela de Salamanca y la duda indiana; en dicho estudio, después de una síntesis de contextualización historiográfica de la controversia sobre los indios, expone la postura de Vitoria al respecto[23].

La carta de Vitoria dirigida al P. Arcos sobre los negocios de Indias (salmanticae, 8ª november 1534)[24] muestra el desconcierto y la incomprensión de Vitoria ante el caso de conciencia que algunos ("pocos", como refiere) le presentan al regreso de las Indias. Escribe Vitoria:

> Yo no entiendo la justicia de aquella guerra; nec disputo se el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede strictissiamente. [...] Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero hase de considerar que esta guerra, ex confessione de los peruleros, es, no contra estraños, sino contra verdadeiros vassalos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla. [...] En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, non sunt capaces injuriae. Pero si son hombres y projimos, et quod ipse prae se ferunt, vassalos del emperador, non uideo quomodo excusar a estos conquistadores de ultima impiedade y tirania, ni sé que tan grand serviio hagan a su magestad de echarle a perder sus vasallos[25].

El razonamiento es claro. Si los indios son personas y vasallos del rey, entonces deben ser tratados como tales; declararles la guerra hasta la muerte,

---

[22] Entre otros muchos, se pueden consultar con provecho: P. BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas. I. Aspectos generales; II. Aspectos regionales*, Madrid, B.A.C., 1992; E. DUSSEL (dir.), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Vol. VII. Colombia y Venezuela; Vol. VIII: Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca*, Sígueme, 1891-1987. J. H. ELLIOT, *Empires of the Atlantic World*, Yale U. P., 2007; William S. Maltby, *The Rise and Fall of the Spanish Empire*, Palgrave, Macmillan, 2009; B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suarez, and Molina*, Oxford U. P., 1963.

[23] L. PEREÑA, "La escuela de Salamanca y la duda indiana", en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, C.H.P., XXV, Madrid, C.S.I.C., 1984, pp. 292-344.

[24] Cf. C.H.P., t. 5, pp. 137-139.

[25] Ibid., pp. 138-139.

someterlos a esclavitud o expropiar sus propiedades privadas, resultaría ser una actitud tirana e impía. De acuerdo con Pereña, la intervención de Vitoria en la reflexión sobre la causa de los Indios, surge con alguna prudencia desde esta carta de 1534, pasando por algunas referencias en clase en 1535 y 1536, otras alusiones intencionales en la *relectio De temperantia*, de 1537, sobre la antropofagia de los mexicanos y los derechos y deberes de España de intervenir a favor de los inocentes (que hace desaparecer por miedo a la censura o por prudencia[26]), hasta pronunciar, en enero de 1539, la *relectio de indiis* y, en junio del mismo año, la *relectio de iure belli*.

Luciano Pereña afirma abiertamente que la conquista del Perú abre en España un período de crisis nacional, al cual se siguen, entre 1539 y 1541, las consultas y solicitudes del Emperador a Vitoria[27]; al mismo tiempo, el Emperador asume una postura clara sobre el papel que los teólogos de Salamanca deben tener en la cuestión. En carta al prior de San Esteban de Salamanca, el Rey determina que los religiosos y maestros no se inmiscuyan en las cuestiones del reino y se remitan al estudio de la Teología. En una clara actitud de autoridad, de control y de censura, escribe el Rey, en una carta de 10 de noviembre de 1539:

> Yo he sydo ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y también a la fuerça y valor de las conpusiciones que com autoridade de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reynos [...]. y mandamos que sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualqueir cosa de ello ovieren tratado así en sermones o en outra cualquier manera pública o secretamente y recibais dellos juramento para que declaren en que tempos y lugares y ante que personas hna tratado y afrimado lo susodicho asi en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares[28].

Las posturas de Vitoria sobre los indios fueron objeto de censura[29]. Ese hecho obliga al maestro salmantino a hacer incidir su discurso en el dominio

[26] Cf. L. Pereña, art. cit., pp. 293-294.

[27] Cf. ibíd., pp. 284-286.

[28] Carta de Carlos V al prior de San Esteban de Salamanca, reproducida en *Francisco de Vitoria, Relectio de Indi*, ed. crítica bilingüe de L. Pereña y J. M. Perez Prendes, *Apéndice* V. C.H.P., t. 5, Madrid, C.S.I.C., 1967, pp. 152-153.

[29] Escribe Pereña: "Que las *relectiones* de Vitoria sobre los indios fueron objeto de censura oficial, parece avalado por tres hechos. Él mismo arranca de su relectio De temperantia las páginas más comprometedoras que dedicó a la política colonial del Emperador; nunca en adelante, ni en sus lecturas ni en sus informes, volvió a abordar problemas de gobierno; y las *relectiones* se publican en España veinticinco años después, a pesar del empeño de la Universidad que nom-

de la fundamentación teológica, como impone el Rey en la carta mencionada *supra*[30]. Sin embargo, no se debe suponer un conflicto o enfrentamiento entre Carlos V y Vitoria a propósito de la cuestión de la conquista de las Américas, como se verifica por la lectura de las cartas enviadas por el rey a Vitoria, pidiendo consejo o solicitando la elección y envío de maestros al Nuevo Mundo[31].

El modo en el que Vitoria enfrenta la causa de los indios en la *relectio de indis* revela la inteligencia y la sensibilidad hacia los problemas éticos y la condición humana de los indios, además de convicciones políticas determinadas a favor del Emperador Carlos V, dosificadas gracias a una buena capacidad diplomática. Vitoria no sólo no pone en entredicho la legitimidad de la intervención de España en América, sino que la asume como un postulado indiscutible, basado en su legítima autoridad política (a la que, en última instancia debe obediencia), y también de la buena fe de la empresa española en ultramar. En el contexto extra-peninsular, la posición de Vitoria defiende aun a su emperador ante las críticas de Francisco I de Francia acerca del monopolio español en el mundo occidental. Asumiendo como dato adquirido la legitimidad de la empresa española, Vitoria analiza la causa de los Indios desde el punto de vista ético y a la luz de los principios elementales del derecho natural y de la dignidad humana, así como Carlos V se lo había solicitado: a los teólogos, la teología, a los juristas y a los gobernantes, la política. Vitoria reclama que en el fondo de todo problema político hay un problema ético y teológico, y desde esa perspectiva analizará la causa[32]. El punto de partida es moral y de conciencia, pues una vez asumido el dato histórico de la conquista y, no discutiendo su legalidad, resta la duda sobre su licitud. Vitoria discurrirá sobre ésta última en algunas de las cuestiones que tratará. En la Parte I, *sectio* I de la *relectio*, Vitoria

---

bra una comisión especial integrada por Soto, Cano y Sancho para publicar los manuscritos de Vitoria" (Ibíd., pp. 297-298).

[30] Este hecho puede justificar la crítica de Bartolomé de Las Casas a Vitoria, acusándolo de partir de presupuestos falsos y de blandura e indefinición en la defensa de la causa de los Indios. V. Luciano Pereña, Art. cit., p. 304; vid. también Bartolomé de las Casas, *Apología*, en A. Losada (ed.), *Obras Completas*, t. 9, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

[31] Ver las cartas publicadas en C.H.P., t. 5, *Apéndices* VI y VII, pp. 154-156. Y, en otro contexto, la carta enviada desde Bruselas a su hijo, el Príncipe Felipe, solicitando que insista junto de Vitoria para que éste se presente en el Concilio de Trento, y para que haga lo posible por prevenir las dificultades del viaje. Carta reproducida en Pena, *La escuela de Salamanca*, ob. cit., Apéndice de textos, 5, pp. 503-504.

[32] En los ocho puntos del *Praeludium*, Vitoria justifica la razón por la cual compete a los teólogos analizar la cuestión *De indis*, teniendo por horizonte de fondo la censura realizada por la Corona a la intervención de los académicos en el tema. Concretamente, el punto 8 es evidente a ese respecto: *"Determinatio huius negotii non spectat ad solos iurisconsultos sed cum agatur de foro conscientiae hoc spectat ad theologos definire"* (F. Vitoria, *Relectio De indis, Praeludium*, C.H.P., t. 5, Madrid, 1967, p. 4).

discute, a lo largo de 16 párrafos, sobre la capacidad de dominio que tienen los indios y concluye que los indios tienen verdadera capacidad de dominio sobre sus bienes y territorios[33]. En la *sectio* II discute siete títulos o argumentos, no legítimos, en razón de los cuales los indios podrían caer en poder de los españoles[34]. Finalmente, en la *sectio* III presenta siete títulos o argumentos legítimos por los que los indios podrían estar en poder de los españoles. En esta tercera parte, Vitoria presenta los principios de su antropología social y de su ética: 1. El primer título es el principio de la sociabilidad humana y de la comunicación entre los pueblos, por la que los españoles tienen derecho a recorrer los territorios de los indios y a permanecer en ellos, desde que no les causen perjuicio. Se trata de la defensa de un principio elemental de derecho de los pueblos, de peregrinación y movilidad en tierras extranjeras. 2. El segundo, la propagación de la religión cristiana. 3. El tercero, que deriva de la conversión a la religión, trata de la amistad y de la sociedad humanas. 4. Cuarto título, si se convirtieren al cristianismo, el Papa puede darles un príncipe cristiano. 5. Quinto título, liberarlos de la tiranía de sus propios gobernantes, que tienen prácticas bárbaras. 6. Sexto título, la opción a la que los bárbaros podrán acogerse por el gobierno español si reconocen en ellos una alternativa de organización social. 7. Séptimo y último título, en razón de establecer alianza y amistad[35]. En la segunda parte de esta *relectio*, Vitoria discute si es lícito hacer guerra a los indios, habla sobre el poder eclesiástico en relación a la conversión y a la libertad de conciencia de los infieles y, finalmente, sobre el poder que los infieles pueden tener sobre los cristianos.

En este orden de cosas, Vitoria sintió necesidad de completar las doctrinas expuestas en la *relectio de indis* en la *relectio de iure belli*, pronunciada el mismo año de 1539, pues, como él mismo escribe, el derecho de guerra parece poder justificar en sí mismo la posesión y ocupación de las provincias de los bárbaros designados por indios[36]. En ella, discute cuatro cuestiones: 1. Si es completamente lícito que los cristianos hagan la guerra; 2. En quién reside la autoridad legítima para declarar guerra; 3. Cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa; 4. Qué actos y medidas están permitidos a los cristianos contra sus enemigos. Se trata, por lo tanto, de una exposición sobre el problema de

[33] Así lo declara con estas palabras: *"indi barbari, antequam hispani ad illos venissent erant veri domini et publice et privatim"* (ibid., pp. 30-31).

[34] Ibid., p. 33. Los siete argumentos, contestados por Vitoria a lo largo de esta sección, son los siguientes: 1. El emperador es señor del mundo; 2. La autoridad del sumo pontífice; 3. El derecho de descubrimiento; 4. El hecho de que ellos rechazan recibir la fe de Cristo por medios pacíficos; 5. Los pecados de los bárbaros; 6. La elección voluntaria; 7. Un especial don de Dios.

[35] Ibid., pp. 77-97.

[36] Cf. F. Vitoria, *Relectio De iure belli, Praeludium*. C.H.P., t. 6, Madrid, C.S.I.C., 1981.

la guerra justa, que, en tiempos de Vitoria, cuenta con una larga tradición de discusión teórica. Vitoria recuperará esa tradición argumentativa para discutir no sólo el problema de la ocupación no pacífica dos territorios del Nuevo Mundo, sino también la legitimidad de los conflictos bélicos que entonces se trababan dentro de Europa, amenazando su unidad. En causa está, concretamente, el conflicto entre Francisco I de Francia y Carlos V, y los aspectos políticos y religiosos de ese conflicto: a saber, la alianza del rey francés con el imperio otomano y la no-aceptación de la legitimidad de la empresa española en las Indias por parte de Francisco I. Así, la *Relectio de iure belli* da cuenta de una de las principales preocupaciones de Vitoria, como hombre de saber que no se desliga del mundo en que vive, atento a los signos de los tiempos.

El conflicto entre el rey de Francia y el Emperador Carlos V estaba en el centro de las preocupaciones de Vitoria, que en sus años de estancia en París había asistido a la caída de Belgrado (1521) y de Rodas (1522) en manos del emperador otomano. Vitoria considera primordial la unidad religiosa, cultural y política de Europa para la cristiandad y para la coexistencia pacífica entre los pueblos[37]. Por eso, la definición de "guerra justa" y los medios para la reconciliación y resolución pacífica de conflictos son objeto de su *relectio de iure bello*, que tiene como horizonte el conflicto entre el Rey Francisco I de Francia con Europa, en general, y, con Carlos V y la cristiandad, en particular. Paradigmáticos de esta finalidad son los ejemplos dados en la *relectio de iure belli*, IV, I, 8, cuando analiza qué hacer en caso de que haya dudas sobre la causa justa de la guerra: "Por ejemplo, si el rey de Francia se halla en legitima posesión de Borgoña, aun con duda de si tiene derecho a ella, si le parece justo a nuestro emperador reclamarla con las armas, ni en caso contrario podría hacerlo el rey de Francia"[38].

Si quisiésemos identificar algunos conceptos clave sobre los que se fundamenta toda la argumentación de Vitoria a propósito de la guerra justa y de la causa de los indios, podríamos enunciar dos, aún corriendo el riesgo de reduccionismo, inherente a todo intento de síntesis. En el caso de estas dos *relectiones*, el concepto de "*dominium*" es, sin duda, uno de los pilares en los que se asienta toda la argumentación de Vitoria. A su vez, este concepto, en lo que se refiere a la relación entre los pueblos, afecta directamente a la aclaración del origen

[37] En carta al Condestable de Castilla, D. Pedro Fernández de Velasco, Duque de Frías, escribe Vitoria (Salamanca, 19 de noviembre 1536): "[...] yo por ahora no pediría a Dios otra mayor merced syno que ficiese estos dos príncipes verdadeiros hermanos en voluntades como lo son en devdo. Que sy esto oviese, no avría más hereges en la Yglesia ni aun más moros de los que ellos quesieren, y la Yglesia se rreformaria quisier el Papa o no." F. Vitoria, *Relectio de Iure Belli el Paz Dinámica*, C.H.P., t. 6, "Cartas de Fray Francisco de Vitoria al Condestable de Castilla", Madrid, C.S.I.C.,1981, p. 290.

[38] F. Vitoria, *Relectio de iure belli*, C.H.P., t. 6, Madrid, C.S.I.C., 1981, p. 147.

del derecho y de la justicia cuando son aplicados a las relaciones entre pueblos y, por eso, está en conexión directa con el concepto de "*ius gentium*" (derecho de los pueblos). De este modo, si desde el punto de vista de un discurso más dinámico y ligado a la realidad social y política de su tiempo, las *relectiones* de Vitoria contienen su doctrina ética y política aplicada, sus *lectiones ordinariae*, impartidas desde la cátedra de Prima en torno a los comentarios a la doctrina moral de Tomas de Aquino, contienen los elementos de fundamentación filosófica y teológica de las tesis expuestas en las *relectiones*.

La discusión teórica sobre estas cuestiones (la causa de los indios, la legitimidad moral de la conquista de sus territorios por medios violentos y el dominio sobre la población indígena) surgió en un ambiente de perturbación y controversia[39]. El problema reside en determinar si, antes de la ocupación por los españoles, los indígenas eran legítimos poseedores de dominio. Esta razón explica la importancia que en aquellos días se concedió al origen del *ius gentium*. Puesto que esta parte del derecho contenía principios que denotaban la existencia de una naturaleza humana común, si se demostraba que los indios poseían la capacidad de cumplir con los preceptos del *ius gentium*, se reconocería su racionalidad y su pertenencia a la naturaleza humana común.

Por estas razones, Vitoria, en sus relecciones, muestra claramente que los indios son capaces de ejercer los principios elementales del *ius gentium*. Y en el momento en el que es reconocida la racionalidad y libertad de los indígenas, resulta imposible legitimar la institución de la esclavitud, la expropiación de sus propiedades y bienes, y las persecuciones. Es, por lo tanto, en este contexto práctico donde emerge la discusión teórica sobre la naturaleza del *ius gentium*. Vitoria elabora su doctrina debatiendo la doctrina tomista. Como se verá a continuación, la discusión se centra en determinar el origen, natural o positivo, del *ius gentium*, por un lado, y su relación con los preceptos del Decálogo, por el otro.

---

[39] Existe una amplia literatura sobre estos temas; en particular puede consultarse el estudio del contexto histórico y político del descubrimiento de las Américas durante el reinado de Carlos V; el conflicto generado entorno al homicidio de Atahualpa, rey de los Incas, durante el gobierno del Perú por Francisco Pizarro; la influencia ejercida durante este proceso por Vicente Valverde, discípulo de Vitoria; las controversias generadas en torno a estos sucesos entre el poder real y el eclesiástico. Los estudios siguientes proporcionan amplia información para el esclarecimiento de estos problemas: P. BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas*, ob. cit.; E. DUSSEL (dir.), *Historia general de la Iglesia en America Latina*, ob. cit.; J. H. ELLIOT, Empires of the Atlantic World, Yale U. P., 2007; W. S. Maltby, *The Rise and Fall of the Spanish Empire*, ob. cit.; B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, ob. cit.; Especialmente útil resulta el estudio de Luciano Pereña sobre la escuela de Salamanca y la duda Indiana, ya que, después de ofrecer una reconstrucción historiográfica de la controversia sobre los indios, señala la posición de Vitoria al respecto: L. PEREÑA, "La escuela de Salamanca y la duda indiana", art. cit., pp. 292-344.

2.2. IUS GENTIUM: *COMÚN NATURALEZA Y CONSENSO UNIVERSAL*

Cuando Vitoria expone la cuestión *vtrum ius gentium sit idem cum iure naturale* sigue de cerca la doctrina de Aquino sobre la dependencia de este *ius* en relación a la ley natural. Sin embargo, para constatar algunas discrepancias entre Vitoria y Aquino, es necesario referir algunas afirmaciones hechas por Vitoria en su *De legibus*, concretamente, acerca de la ley natural. En el comentario que hace a la I-IIae, qq. 90 a 97, Vitoria adopta la doctrina tomista de la objetividad del *ius gentium*, haciéndolo depender tanto de las cosas mismas, como del modo en que ellas son conocidas por la razón. En lo que se refiere a la ley natural, Vitoria hace dos afirmaciones explícitas que reflejan una interpretación y una toma de posición propias. Por un lado, explicita la afirmación que ya estaba presente en Aquino acerca de la multiplicidad de principios que la ley natural engloba. De éstos, unos son comunes a todos los hombres y, aun así, no conocidos igualmente por todos; y otros, son principios particulares que varían de acuerdo con las condiciones subjetivas de esos mismos hombres[40]. Al definir la "ley natural", asume la doctrina de la *triple inclinatio*, ya referida por Aquino, pero insiste en que esa *inclinatio natura* manifiesta, en los seres, su bien. En el caso del hombre, la ley natural tiene esas tres manifestaciones: inclinación al ser, al vivir y al conocer. Esta última es, sin embargo, la específicamente humana y ordena a su fin a las demás[41]. Por último, en lo que se refiere a la cuestión acerca de saber si la división del *ius* hecha por Isidoro es adecuada; sobre el modo en que Aquino la debate, Vitoria se limita a referir que Aquino se contradice sobre el asunto y que él la va a tratar en el comentario a la q. 100, que trata de los preceptos del Decálogo, integrando en ellos el *ius gentium*.

Para la doctrina de la fundamentación natural o positiva del *ius gentium*, estas sentencias de Vitoria son importantes[42]. Se posiciona al lado del intelectualismo de Aquino en lo que se refiere a la deducción de los principios de la ley, pero, al mismo tiempo, subraya que el hombre posee dominios de naturaleza que no se reducen a la expresión racional y que, en la medida en que son expresión de una inclinación natural, son buenos. En este punto, se abre paso a un sentido más amplio de "*natura*" que el de la estricta expresión racional, y

---

[40] F. Vitoria, *De legibus*, I-IIae, q. 94, a. 4 [lect. 123], J. Barrientos y S. Langella, Ob. cit., p. 126.

[41] Ibid., q. 94, a.2, p. 124. "[...] *id ad quod naturaliter homo inclinatur est bono, et quod naturaliter abhorret est malum*".

[42] Sobre este tema, vid. M. Kaufmann, "Francisco de Vitoria Beitrag zur Ablösung des ius gentium von ius naturale", en K. BUNGE, A. SPINDLER, A. WAGNER (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011, pp. 393-410, especialmente, pp. 400-404; y, para la discusión sobre la 'paternidad' de este concepto de Vitoria sobre el moderno derecho internacional, pp. 405-408.

admite que existe un *ius naturale* común y otro más preciso, permitiendo preceptos diferentes a ambos dominios. Y, al remitir al análisis de los preceptos del Decálogo la cuestión sobre la conveniente tripartición del derecho propuesta por Isidoro, acepta implícitamente que considera más conveniente la división del *ius* en divino y humano, natural y positivo, como ocurre en los preceptos del Decálogo.

En el comentario a la II-IIae, q. 57, a.3, Vitoria vuelve a colocarse en una posición de cercanía a la doctrina de Aquino, comenzando por definir lo que es el "*ius naturale*"[43]: Se dice natural aquel modo de relación a otro que supone en sí mismo una *cierta igualdad y justicia*[44]. Esta equidad puede darse *absolute et per*, si hubiera igual naturaleza entre los entes considerados en la relación de justicia; o *secundum aliquid*, es decir, sin que se dé la equidad ni sea necesario considerar la finalidad de los bienes en cuestión y del uso conveniente de ellos en orden al bien común y a la paz social. Tal como Aquino, también Vitoria considera el *ius gentium* como derecho natural *secundum aliquid* y no es un derecho natural *stricto sensu*, pues no se basa en una igualdad de naturaleza. Sin embargo, más que en una evaluación de los aspectos particulares de las cosas implicadas en la relación, Vitoria sitúa la fuerza de la ley del *ius gentium* en el hecho de que surge de un estatuto humano fijado racionalmente[45]. Se trata de un consenso basado en la universalidad de la razón humana, y por eso Vitoria habla de un consenso virtual, es decir, resultante de la naturaleza racional del hombre y, en última instancia, de la universalidad de los preceptos de *ius gentium*, o de su radicación en la ley natural. Sin embargo, la postura de Vitoria, además de la deducción racional, enfatiza el elemento consensual que garantiza al *ius gentium* el vigor de ley[46]. Por este hecho, Vitoria coloca el *ius gentium* bajo el derecho positivo.

---

[43] F. Vitoria, *De iustitia*, q. 57, a.3, 1. La Justicia, Francisco de Vitoria, Luís Frayle Delgado (ed.), Madrid, Tecnos, 2003 (reimpresión de la primera edición, 2001), q. 57, art. 3, pp. 23-24.

[44] La especificidad de la consideración del derecho de las gentes en la q. 57 de la II-IIae, y lo que la distingue de la consideración hecha en la I-IIae q. 95, es el hecho de que aquí la perspectiva adopta la óptica de la virtud de la justicia, caracterizada por suponer siempre una relación con otro. En el comentario de Tomás de Aquino se lee: *"quod ex sui natura est adaequatim vel commensuratum alteri"*.

[45] F. Vitoria, *De iustitia*, q. 57, a. 3, ob. cit., p. 24: " [...] lo que es adecuado y justo [...] en cuanto se ordena a otra cosa, es derecho de gentes. Así pues, aquello que no es equitativo por sí mismo, sino por un estatuto humano fijado racionalmente, eso se denomina derecho de gentes. De tal modo que por sí mismo no conlleva equidad, sino en relación a alguna otra cosa".

[46] En el texto en causa no hay ningún otro elemento que permita concluir por que razón el consenso es decisivo para la constitución del *ius gentium*, sin embargo, se podrá pensar que eso ocurre teniendo en cuenta que se trata de un *ius* y que el acto de justicia es causado por la voluntad. Como Aquino también había afirmado, y como Vitoria discute ampliamente contra los nominalistas, en la q. 58. Ahora bien, Aquino afirmó que la justicia es un acto voluntario, pues la considera una virtud, y no como ley. Vitoria, inversamente, atribuye a la voluntad un

Este modo de interpretar Aquino es introducido por Vitoria justamente al debatir el lugar del derecho de las gentes en la ley basándose en la división tripartida de Isidoro. Para los dos dominicos, el *ius gentium* se distingue del derecho natural. Pero ¿se trata tan sólo de una deducción remota a partir de aquel *ius* (un derecho natural *secundum quid*) como quiere Aquino? Vitoria retoma la cuestión tal como fue expuesta por Tomás de Aquino. En conformidad con la distinción de Isidoro, el derecho de las gentes es un derecho positivo, distinguiéndose del derecho natural y del civil. Pero la dificultad ocurre cuando atendemos a los distintos preceptos que están contenidos en el *ius naturale*. Si de hecho el *ius gentium* es un derecho positivo, y si, como se mostró en *De legibus*, sus preceptos coinciden con los del Decálogo, entonces esos preceptos serían también de derecho positivo, dependiendo del consenso humano. Tal como Tomás de Aquino, Vitoria considera que estos preceptos son de ley natural en sentido absoluto: son justos de por sí y no por su relación a otro[47]. Dice Vitoria que ésta es la acepción tomista de *ius naturale*[48], el que es justo por sí y no en relación a otro. Pero lo que es propio del *ius gentium* según Vitoria es el hecho de no ser por sí mismo un bien, sino en relación a otra cosa, esto es, la paz y la vida en sociedad[49]. Y por eso los preceptos de *ius gentium* son de derecho positivo: están sancionados por común consenso y son establecidos por los hombres. Esta deducción de Vitoria es coherente con la que había establecido en *De legibus*, acerca de la distinción entre los dominios común y particular de la ley natural y de la necesidad de distinguir, entre los preceptos que derivan de la ley natural como son los del Decálogo, cuáles son de dominio común, por ser deducidos como conclusiones necesarias a partir de la ley natural, y cuáles los que son de naturaleza particular por depender del consenso y ser susceptibles de mutación.

Para comprender el enfoque de Vitoria a este propósito y la novedad de su postura en relación a la doctrina tomista, es necesario verificar lo que separa a los dos dominicos en relación a la concepción de *ius positivum*. Para Aquino, lo que hace que una ley sea positiva es el hecho de ser promulgada. Tratándose de una ley humana, será promulgada por los hombres. Pero toda ley humana resulta de una explicitación de la ley natural, deducida racionalmente. Lo que distingue, dentro de la ley humana, los preceptos de *ius gentium* de aquellos de

papel en la definición de los preceptos de *ius gentium*, al admitir que depende del estatuto humano fijado racionalmente y del consenso entre los hombres.

[47] "Todas estas cosas son justas por sí mismas y no en relación a otra cosa" (ibíd., p. 25).

[48] "Decimos pues con Santo Tomás que el derecho natural es un bien por sí mismo sin orden a algún otro" (ibíd., p. 26).

[49] Ibid., p. 26: "En cambio, el derecho de gentes no es un bien de suyo, es decir, se dice que el derecho de gentes no tiene en sí equidad por su propia naturaleza, sino que está sancionado por el consenso de los hombres".

ius civile es el tipo de razonamiento implicado en la deducción de las conclusiones a partir de principios. El derecho de las gentes resulta de una conclusión necesaria de los primeros principios evidentes de razón práctica, mientras que el derecho civil se basa en determinaciones secundarias derivadas de estos principios. En conformidad con el primado de la razón en la que Aquino basa su doctrina filosófica y teológica, también los tipos de *ius* se distinguen según un modelo epistemológico.

Pero Vitoria no adoptará este paradigma como tal, o al menos va a matizarlo. Considera que lo que determina la ley positiva es el hecho de ser establecida por el legislador, y hace incidir en este aspecto la diferencia entre ley natural y ley positiva. Aquélla se basa en el principio de la necesidad que rige la naturaleza de las cosas. Ésta se basa en la determinación y la voluntad del legislador[50]. El *ius gentium* es un *ius* de este tipo, pues se establece a través de la deducción racional y del consenso común. Sin embargo, hay dos formas de establecer este pacto o consenso. Una, privada, que no transciende la relación entre dos personas y por eso no tiene carácter de ley. Otra, pública, que se llama "ley". Por consiguiente, el derecho de las gentes es un derecho establecido por el consenso de los hombres y de carácter público, que implica el consenso común de todas las gentes y naciones[51].

¿Significa esta vinculación al *consenso virtual entre los hombres* que Vitoria postula un subjetivismo de la ley positiva, condicionándolo al acuerdo de las voluntades? En absoluto. Vitoria salvaguarda la relación en el caso concreto del derecho de las gentes a la ley natural, al menos por dos vías. La primera, es la vinculación de este *ius* a la ley y, por lo tanto, a la racionalidad. Este *consenso común de todas las naciones* es independiente de la promulgación de la ley y, sin embargo, tiene fuerza de ley, como ocurre en el caso de la ley natural[52]. El *consenso común* tiene como base la misma inclinación propia de una común naturaleza racional (*ex inclinatione naturae judicamus quae recta sunt*). La base del consenso común es la existencia de una humanidad común. De hecho, la con-

[50] Ibid., pp. 15-16: "[...] Todo derecho distinto del natural es positivo. Se llama positivo porque procede de algún consenso. [...] Los teólogos afirman comúnmente que es lo mismo derecho natural que necesario: es decir, el derecho natural es aquel que es necesario en cuanto no depende de voluntad alguna. *Y el que depende de la voluntad el beneplácito de los hombres se denomina positivo*".

[51] Sobre la discusión vitoriana sobre el precepto de la esclavitud defendido por Tomás de Aquino, vid. F. d'OCA, "O direito positivo das gentes e a escravidão e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546)", en *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 31 (2012), pp. 29-50, especialmente, pp. 43-49, donde el autor explora las diferencias entre las dos doctrinas a propósito del origen, naturale o positivo, de esta institución del *ius gentium*.

[52] *De legibus* [lectio 122]: "[...] no es necesario esperar por la promulgación para que la ley natural sea obligatoria", J. Barrientos y S. Langella, Ob. cit., p. 99.

sideración del *ius gentium* como ley positiva podría cuestionar la obligatoriedad de respetar las normas establecidas. Si no resulta de la ley natural, sino de una ley positiva, entonces no todos están obligados a respetar tal derecho. Vitoria soluciona la dificultad afirmando que los preceptos de *ius gentium* son la garantía de la consecución de los principios primarios de derecho natural, como es el caso de la conservación de la paz. Ese *ius*, aunque no promulgado, obliga a todos, por lo menos en lo que se refiere a aquellos enunciados sin los cuales no se pueden cumplir los principios de derecho natural, necesarios al bien común. De este modo, a pesar de que el *ius gentium* se basa en el consenso o acuerdo mundial, queda garantizada su conexión a la ley natural y a su universalidad[53].

La dificultad que se verifica en la argumentación de Vitoria (como en la de sus seguidores) es el hecho de que los argumentos transitan de la ley común hacia los preceptos particulares, sin establecerse una clara distinción entre principios *per se naturalis* y principios de *ius positivum*. De hecho, para elucidar el carácter positivo del *ius gentium* y su *quasi* necesidad, Vitoria enuncia preceptos concretos, como el de la condición de los prisioneros de guerra[54]. De acuerdo con el *ius gentium*, los prisioneros de guerra son hechos esclavos. Pero ese principio no se verifica entre los cristianos, dado que los prisioneros de guerra, si son cristianos, pueden comparecer al juicio, lo que no sucede a los esclavos. Vitoria ve aquí un cambio en el derecho de las gentes introducida por el cristianismo y, en el caso de la esclavitud, afirma que 'un cristiano no podría en absoluto vender a un esclavo'. En este caso particular se verifica que el derecho de las gentes fue modificado o, como escribe Vitoria, *abolido en parte*. A pesar de todo, Vitoria no establece claramente cuál es el criterio que permite distinguir

[53] El derecho de gentes no es absolutamente necesario, sino *quasi necessarium*, porque difícilmente se puede salvaguardar el derecho natural sin el derecho de gentes. En el supuesto de haber un respeto unilateral del derecho das gentes, la parte que no lo respetase, crearía una desigualdad y daría lugar a la injusticia. Por eso, en lo que se refiere a los principios sin los cuales el derecho natural no queda garantizado, el consenso universal es exigido y su ausencia genera una grave desigualdad e injusticia. El ejemplo dado es el de la inmunidad de los embajadores en tiempo de guerra. Cf. F. Vitoria, Ob. cit., q. 57, art. 3, p. 29.

[54] La conciencia de la malicia del comercio de seres humanos subyace aquí a la idea según la cual no sería lícito en ningún caso a un cristiano vender un esclavo, ni es lícito entre cristianos reducir a la esclavitud a otros cristianos, hechos prisioneros de guerra. En lo que se refiere a la esclavitud se verifica una oscilación entre estos teólogos. La libertad humana (la no dependencia y dominio del hombre sobre el hombre), sin embargo, surge en este punto ligada a la dignidad de cristiano, ya sea cuando es hecho prisionero, ya cuando tiene en su poder otros hombres. En este sentido, estos teólogos son claramente hijos de su tiempo, verificándose un conflicto entre aquello a que la razón y la fe los lleva a deducir, por un lado, y las prácticas multiseculares instauradas de dominio del hombre sobre el hombre, del más fuerte sobre el más débil, que los lleva a admitir la conveniencia de la relación siervo-esclavo/señor. Es sabido que, posteriormente, en sus *relectiones*, Vitoria será un eximio defensor de la dignidad humana de los pueblos indígenas.

entre principios de derecho natural *per se* y principios de *ius gentium* basados en el consenso. De esta forma, cabría la posibilidad de considerarse que preceptos de *ius gentium* que coinciden con los del Decálogo son principios basados en el consenso y, una vez cambiado el consenso, los preceptos podrían ser revocados[55]. Estas indefiniciones dejan abierto el camino para considerar una desvinculación de los preceptos de *ius gentium* relacionados con la ley natural y la posibilidad de que su determinación sea dejada al arbitrio de los hombres.

2.3. *El binomio* lex-ius *y la consideración del* ius *como facultas*

La aplicación de la doctrina de la ley como razón del derecho al dominio de la justicia como virtud moral había conducido a Tomás de Aquino hacia algunas ambigüedades, que el comentario de Vitoria también refleja, y que van a repercutir tanto en los comentarios de los profesores salmantinos como incluso en aquellos redactados en las universidades de Coímbra y Évora.[56] Sin embargo, en el comentario a la II-IIae, q. 62, *De restitutione*, que, de acuerdo con la exposición de Aquino, es precedido por un análisis del concepto de "*dominium*", emerge la doctrina de Francisco de Vitoria sobre lo que posteriormente se designó "derechos subjetivos" o "derechos individuales".

Desde el punto de vista teórico, el paso de un concepto objetivo a un concepto subjetivo de derecho se basa, esencialmente, en el tránsito desde una consideración de la ley como *ratio iuris* a la consideración de la ley como aquello por lo que fundamenta la licitud del derecho, permitiendo hablar del derecho que alguien tiene de hacer esto o aquello. Para alcanzar este paso de una consideración objetiva a otra subjetiva del derecho, Vitoria se sirve de una distinción escolástica, y afirma que la definición de ley como razón del derecho es apenas una definición de la esencia del nombre del término. Pero aún en la esencia del término, "derecho" es, en esta afirmación de Vitoria, no lo que es debido, como para Aquino, sino lo que es *lícito*, considerando como lícito, en esta definición nominal, lo determinado por el derecho de hacer o no hacer.

---

[55] Se verifica en la lectura de los textos que ésta es una de las limitaciones de estos argumentos, en los que parece haber una falta de adecuación entre la exposición de la doctrina y la aplicación a los casos concretos. Tanto los teólogos que defienden que el *ius gentium* es un derecho positivo (Vitoria, Soto y Bañez) como los que lo sitúan al lado del derecho natural, cuando aplican la doctrina entran en contradicción. Vitoria exige el consenso de todos para abolir la esclavitud; Soto admite la necesidad de preservar la vida de los embajadores, pero, si propagan doctrinas erróneas, deberán ser quemados por el fuego; Antonio de Sto. Domingo, remitiendo el *ius gentium* al derecho natural, exigirá que el propio Dios revoque los principios de este *ius*.

[56] A este respecto, vid. P. Oliveira e Silva, "Facing the Ambiguities of Aquinas: the Sixteenth-Century Debate on the Genesis of *Ius Gentium*", en A. SPEER (ed.), Berlin, Walter De Gruyter, *Miscellanea Mediaevalia*, 38 (2013).

Por eso, de modo inmediato, Vitoria recurre a la definición de "derecho" de Conrad Summenhart, no considerada nominal, pero alcanzando la esencia misma del derecho, es decir, su condición real de expresión práctica del ejercicio de la justicia: *ius est facultas vel potestas conveniens alicui secundum leges*[57].

En conformidad con el texto de Aquino, prosigue su comentario y distingue tres sentidos del término "*dominium*". En sentido estricto, significa una cierta superioridad por la que los príncipes son llamados "*domini*". Aquí, dominio y *ius* no se identifican, pues "*ius*" es un concepto de mayor extensión que el de aquél. En la segunda acepción, "*dominium*" es lo mismo que "*proprietas*", y este es el sentido que Aquino atribuye al término cuando discute el problema de la restitución. Tampoco aquí "*dominium*" se identifica con "*ius*", ni para Aquino, ni para Vitoria. Más bien al contrario que el Aquinate, Vitoria no considera que la restitución se deba tan solo en caso de extorsión de propiedad. Es decir, el concepto de "robo" presentado por Vitoria tiene una extensión mayor que la propuesta por Aquino (y a este concepto corresponde el tercer sentido de *ius*, propuesto por Vitoria), pues no solo alcanza al propietario, sino a todo aquel que haga uso de algo, aunque no sea propietario. Este acto de *hacer uso de* es el que confiere el derecho de dominio, y no el hecho de *ser dueño de* o de *ser propietario*. Ésta podría parecer una discusión de términos simplemente, sin embargo, subyace en ella una nueva acepción en lo que se refiere al concepto fundador del derecho.

En realidad, este concepto de "dominio", desligado de la idea de propiedad y posesión sobre objetos y cosas, es concebido por Vitoria como la cualidad de los seres humanos resultante de la racionalidad. El ser humano racional se caracteriza por tener dominio sobre las cosas y sobre sí mismo. El dominio se hace así una característica o capacidad individual[58]. Como demuestra Brett, Vitoria no sólo considera el concepto de "*dominium*" en el contexto jurídico, sino que le confiere una dimensión antropológica e incluso teológica, la misma que tenía en el contexto de la teología de las órdenes mendicantes. *Dominium* es, en este sentido, el resultado del ejercicio de la racionalidad libre, ante todo, sobre sus propios actos y, después, sobre la creación. La relación entre *dominium* y *ius* queda por eso confinada a la acti-

[57] Cf. Ibid.; Sobre la relación entre *ius* y *dominium* en Summehart y Vitoria, vid. J. TELKAMP, "Ius est idem quod dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América", en *Veritas*, 54, nº3 (2009), pp. 34-52.

[58] Sobre la doctrina de Vitoria acerca de la relación entre *lex-dominium-ius*, vid. A. S. BRETT, *Liberty, right and nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought, Cambridge* U. P., 1997, pp. 124-130. Un análisis de la presencia del concepto de "derecho subjetivo" en Vitoria y la discusión de las tesis de Brett y Deckers puede leerse en A. SPINDER, "Vernunft, Gesetz und Recht bei Francisco de Vitoria", en K. BUNGE, A. SPINDLER y A. WAGNER (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2011, pp. 44-48.

vidad racional, y más que establecer una dualidad entre derechos objetivos y subjetivos (específica de una lectura moderna del derecho), permanece en continuidad con la dualidad entre libertad (o espiritualidad) y naturaleza/necesidad, que encontramos en las antropologías de filiación escotista[59]. Por eso, aunque en la interpretación de Brett, que nos parece justa, no se pueda encontrar en Vitoria una teoría subjetiva del derecho natural específica de la modernidad, su concepto de "*dominium*" se articula de modo coherente con su concepción del poder político fundado en el consenso, particularmente visible en su doctrina del derecho de los pueblos.

Efectivamente, esta adopción de una idea de caracterización del binomio *lex-ius* con base en una *facultas vel potestas conveniens alicui secundum leges*, y su consecuencia natural, que es la concepción de *dominium* como un acto propio de la libertad y racionalidad humanas, implica la consideración de una intervención de la actividad intrínseca, subjetiva, del hombre en el ejercicio de las relaciones de derecho y justicia. Por eso, es legítima la discusión entre los estudiosos, acerca del origen vitoriano de la concepción moderna del derecho y de su división entre derecho natural objetivo y derechos naturales subjetivos. En su obra *Teología y ley natural*, Simona Langella aborda las principales tesis en confrontación y analiza el estado de la cuestión, ya sea comprobando la concordancia de la postura de Vitoria con la tradición tardo-medieval, o apuntando su relación con las modernas doctrinas del derecho emergentes en los siglos XVII y XVIII, sobre todo en el contexto alemán[60]. Esta doctrina permitirá a Vitoria enfrentar de modo teórico y fundamentar tanto en el plano antropológico como en el dominio teológico los problemas ético-políticos relacionados con la causa de los indios, como deja expresado en sus *relectiones*.

III. Significación de Francisco de Vitoria para la historia de la Filosofía

Un punto de partida para responder a la pregunta acerca del significado de la vida y obra de Francisco Vitoria en la historia de la Filosofía, podrá ser la verificación de la diseminación de sus obras, a través de la consulta del itinerario de sus ediciones impresas. Si lo hacemos, nos confrontamos con una paradoja. La verdad es que las obras de Vitoria, concretamente las que se refieren a sus doctrinas sobre la justicia, la ley y el derecho, tuvieron una difusión muy

[59] Cf. A. S. BRETT, Ob. cit., pp. 129-132. El mismo argumento en B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, Grand Rapids-Cambridge, Edrmans, 1997, pp. 267-270.

[60] Vid. S. Langella, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco Vitoria*, Madrid, B.A.C., 2011; especialmente, pp. 145-152.

escasa y mayoritariamente dentro del espacio peninsular[61], siendo un hecho que la obra que mereció mayor reconocimiento editorial en el extranjero es del dominio de la teología sacramentaria[62]. El impacto editorial internacional de las obras de Vitoria, de hecho, se halla concentrado en las ediciones en lenguas modernas publicadas en los siglos XX y XXI[63]. ¿Cómo justificar entonces la influencia determinante de Vitoria, hoy reconocida por los estudiosos de la Historia y de la Filosofía del Derecho, en la constitución del moderno Derecho Internacional, como atestiguan los numerosos títulos publicados desde el inicio del siglo XX[64]? Una explicación del fenómeno, confirmada por los documentos impresos y manuscritos de la época, sobre todo extraídos de la enseñanza de la teología moral de las universidades peninsulares, se encuentra resumida por Luciano Pereña. Dicho autor afirma que en la Universidad de Salamanca habría existido un proyecto colectivo con el objetivo de estudiar la legitimidad de la empresa española en las Américas y que incluiría el plan de difusión de las doctrinas de la Escuela de Salamanca, el cual alcanzaría también las escuelas de Coímbra y Évora[65]. Se trataría de las doctrinas de Vitoria, interpretadas por Soto, Melchor Cano, Domingo Bañez y otros profesores salmantinos, diseminadas después por las escuelas de Coímbra y Évora, donde nombres como Francisco Suárez se destacan en el desarrollo de la Filosofía del Derecho, que confieren solidez a la doctrina de Vitoria y la difunden por Europa mediante múltiples ediciones.

Se reconoce hoy la influencia de las doctrinas de Vitoria en la fundación del derecho internacional y, más concretamente, en las doctrinas de Hugo Grotius al respecto. Desde la obra de James Brown Scott, publicada en 1934[66] sobre el origen hispánico del derecho internacional a partir de la doctrina de Vitoria sobre el *ius gentium*, el tema ha sido objeto de innumerables estudios que confirman esta tesis.

Sin embargo, aunque hoy se entiende consensuada, la relación entre Vitoria y las bases del derecho internacional moderno no deja de causar per-

---

[61] Para el itinerario de las ediciones impresas de las obras de Vitoria, vid. M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca...*, ob. cit., pp. 687-712. Sobre la diseminación de las doctrinas desde la escuela de Salamanca hasta el contexto europeo, vid. pp. 319-332.

[62] F. Vitoria, *Summa Sacramentorum ecclesiae...*, cuya primera edición es dada en Barcelona, en 1565, con sucesivas en Salamanca, Zaragoza, Barcelona, Coímbra, Amberes, Venecia, Valencia, Lyon, Roma, entre otras. Ibid., para esta verificación.

[63] Para este itinerario editorial consultar al final del capítulo la *Bibliografía PRIMARIA*.

[64] Cf., al final del capítulo la *Bibliografía secundaria*.

[65] Cf. L. Pereña, *Glosas de interpretación*, en J. de la Peña, *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, Madrid, C.H.P, t. 10, 1982, pp. 149-153.

[66] J. B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*. Oxford Clarendon-Londres Humphrey Milford, 1934, especialmente, pp. 141-144; 281-288.

plejidad. Desde el punto de vista cultural, el derecho internacional, tal como hoy lo conocemos, emerge a finales del siglo XIX como parte de una expansión del liberalismo y del interés de los poderes políticos europeos hacia los imperios resultantes de la anexión de las colonias y basados en el criterio de expansión de la civilización[67]. Este "imperio formal", como es designado por Martti Koskenniemi basándose en una misión humanitaria de diseminación de civilizaciones, contrasta radicalmente (presentándose como opositor crítico) con los hechos que conocemos de la conducta española en las Américas, siempre referidos a la "Leyenda Negra" y a los hechos que, precisamente, estuvieron en la base de la reflexión de Vitoria sobre los conceptos de "*dominium*", "*potestas*", "*lex*", "*ius*", "*humanitas*": la Inquisición de Torquemada, la destrucción del imperio azteca, el asesinato del rey Atahualpa, la extorsión del oro de los Incas, entre otros. Como mostramos, la posición de Vitoria, y de sus seguidores, es claramente crítica con la moralidad de estos actos, invistiendo su trabajo intelectual en la busca de una fundamentación teórica ética, antropológica y teológica de las relaciones de poder y conquista, en una actitud abierta y humanista.

La identificación del modo en que las doctrinas de Vitoria pueden estar en la base del derecho internacional no es totalmente lineal ni consensuada entre los estudiosos; y va desde el entusiasmo de Scott, que lee la doctrina del *ius gentium* de Vitoria a partir del concepto moderno de organización entre estados y naciones constituidas como tales[68], a la visión más prudente, casi escéptica, de Martti Koskenniemi, que considera que el período en que Vitoria vive y actúa es demasiado complejo como para poder suponer hasta que punto existía una conciencia de estar a contribuir a la creación de una ley o ordenamiento sobre relaciones políticas y entre comunidades[69].

Creemos, a pesar de todo, que con base documental, es posible verificar alguna similitud de doctrinas entre Vitoria y Grotius, concretamente en lo que se refiere a las bases del derecho de los pueblos. Así, en sus *Relectiones de indis*, Vitoria reafirma, por todos los medios la naturaleza humana de los pueblos

---

[67] Sobre esta temática, vid. M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, Cambridge U. P., 2001.

[68] Cf. J. B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law*..., ob. cit., pp. 281-288.

[69] Escribe este autor: "As Vitoria began teaching, there was en lo clear view of where the Spanish (or Castilian) interests lay or what the position of the Church ought to be. There was en lo uniform view among theological and secular authorities as to right conduct in, or relations with the inhabitants of the New World. The Spaniards' 'universalism' was so open-ended that it could be and was used to support varying and often contradictory policies. Whatever the vocabulary used to describe it (evangelization, trusteeship, trade, civilization, development) the mere fact of their supporting la presence in foreign lands is an insufficient basis for judging where positions were developing, and it is unclear where the interests of the different protagonists lay" (M. KOSKENNIEMI, "Empire and International Law: the Real Spanish Contribution", *University of Toronto Law Journal*, 61 (2011), p. 11).

indígenas, su condición de libres por nacimiento y, en suma, su igual naturaleza frente a los conquistadores españoles. En este sentido, su análisis del origen del derecho de los pueblos, en cuya base está la legislación acerca de la conquista de los territorios, del derecho de navegación y migración, y del derecho de propiedad, conjuga naturaleza y libertad y comunidad de principio y ejercicio de consenso como garantías de la legitimidad de la práctica de las acciones a que tal *ius* se refiere. Frente a esta común naturaleza racional, ni Rey ni Papa tienen poder para legislar sobre los pueblos indígenas, ni éstos se pueden someter a una autoridad que no es, para ellos, la legítima. Ni la ley eclesiástica ni la ley española se aplican a los pueblos de un mundo recién-descubierto, legítimos ostentadores de sus territorios, de su lengua, cultura y religión. Esta actitud humanista (que contrasta con la de autores que escriben sobre *ius gentium* en la segunda mitad del siglo XVI, como Alberico Gentilli[70]) y la idea de una común naturaleza y de la necesidad de un común consenso para establecer y legitimar las relaciones entre individuos y comunidades, y entre pueblos y naciones, es considerada como inspiradora del Derecho Internacional, al menos tal como Hugo Grotius lo concibe, un siglo después de Vitoria. Algunos aspectos de la doctrina de Grotius (por ejemplo, la división entre ley positiva y ley natural, y la insistencia en el consenso como base del derecho de los pueblos) que expresa en su *De iure belli et pace*, de 1625, son elementos presentes en la doctrina de Vitoria y, de modo aún más claro, en la de Domingo de Soto, acerca del origen y naturaleza del *ius gentium*. De igual modo, la argumentación de Grotius (cuya finalidad es defender la libertad de navegación, dado el conflicto que vivía Holanda en relación al dominio de los mares por parte de los portugueses, concretamente en la ruta de la India) asume el presupuesto de la distinción entre "propiedad" y "uso" que encontramos en Vitoria. Igualmente, su sistema jurídico integra una teoría de los derechos subjetivos que desarrolla la idea, que encontramos en Vitoria, según la cual el derecho, en sentido propio, no es una norma o regla general, sino una facultad o un poder.

Existe, por lo tanto, una afinidad conceptual de, al menos, tres nociones básicas, entre Vitoria y Grotius: "*ius gentium*", "*dominium*" y "*ius*". Ahora bien, deducir de ella una dependencia directa entre las doctrinas de ambos no sería apropiado o, funcionando como hipótesis heurística, exigiría un cuidado análisis, que aquí no tiene cabida. Lo que sí consideraremos posible afirmar es, precisamente, una continuidad conceptual entre conceptos fundamentales en la doctrina del derecho y de la justicia de Vitoria y aquéllos presentes en autores

[70] Un análisis comparativo de la concepción del derecho de gentes mantenida por Francisco de Vitoria y Alberico Gentile, puede encontrarse en P. SCHRÖDER, "Vitoria, Gentili, Bodin: Sovereignty and the Law of Nations", en B. Kingsbury y B. Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations*, Oxford U. P., 2010, pp. 163-187.

modernos, que los leyeron, como Grotius. Sin embargo, como dice Tierney, es un hecho que pueda ser leído en ambos sentidos, es decir, como presencia de elementos de modernidad en Vitoria, o como presencia de elementos de tradición escolástica y tardo-medieval en Grotius[71]. Finalmente, de igual modo parece poder deducirse la necesidad de hacer una arqueología de estos conceptos y de leer la Historia de la Filosofía, concretamente en lo que al periodo de la Escolástica Ibérica se refiere, como un *continuum*, pues esa lectura de los conceptos en larga duración permite una visión adecuada del modo en que la erosión de los mismos actúa en la mudanza de paradigmas y en la generación de nuevas visiones del mundo.

IV. BIBLIOGRAFÍA

4.1. *BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA (PRINCIPALES EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LAS OBRAS DE FRANCISCO VITORIA)*

4.1.1. *De Iustitia et Iure:*

De iustitia. Über die Gerechtigkeit. Teil I, ed. alemana bilingüe de Joachim Stüben. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2012.

La justicia, ed. y trad. de L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2001.

Comentarios inéditos la la II-IIae de Santo Tomás, ed. de V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 6 vols., 1932-1935.

4.1.2. *De lege:*

De legibus, S. Langella y J. Barrientos García (trascripción y notas), S. Langella (intro. y trad. italiana) y P. García Castillo (trad. esp.), Universidad de Salamanca, 2010.

De lege / Über das Gesetz, (latín-alemán) J. Stüben (ed., intro y trad.) y N. Brieskorn (intro.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010.

De Leggi. Il Diritto, la Giustizia, S. Langella (trad., intro y notas), Génova, Brigati, 2006.

La ley, ed. y trad. de L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1995.

Comentario al tratado de la Ley (I-II, qq. 90-108), *Fragmentos de Relectiones, Dictámenes sobre cambios*, ed. de V. Beltrán Heredia, Madrid, C.S.I.C., 1952.

4.1.3. *Relectiones:*

Relectio de potestate civil, ed. de J. Cordero Pando, Madrid, C.S.I.C., 2008.

Contratos y usura, ed. y trad. de M. I. Zorroza, Pamplona, Eunsa, 1006.

De iure belli, ed. y trad. C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Sobre el poder civil, Sobre los Indios, Sobre el derecho de la guerra, ed. de L. Frayle Delgado y comentario de J. L. Martínez-Cardós Ruiz, Madrid, Tecnos, 1998 (reed. 2007).

[71] Cf. B. Tierney, *Natural Rights...*, ob. cit., pp. 317-324.

Relectio de indis. La Questione degli Indios. Ed. de L. Pereña y trad. de A. Lamacchia, Bari, Levante, 1996.

Vorlesungen I-II (Relectiones), ed. de U. Horst, H. G. Justenhoven y J. Stüben, Stuttgart-Berlín-Colonia, Kohlhammer, 1995-1997.

Doctrina sobre los Indios, ed. de R. H. Martín, Salamanca, San Esteban, 1992.

Political Writings, ed. de A. Pagden y J. Lawrance, Cambridge U. P., 1991.

Relectio De indis. Carta magna de los Indios: 450 aniversario, 1534-1609, ed. bilingüe de L. Pereña y C. Baciero, Madrid, C.S.I.C., 1989.

Carta magna de los Indios. Fuente constitucionales 1534-1609, ed. bilingüe de L. Pereña y C. Baciero, Madrid, C.S.I.C., 1988.

Relectio de iure belli et paz dinâmica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560, L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda, Madrid, C.S.I.C., 1981.

Relectio de indis el libertad de los Indios, ed. bilingüe de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes e Introd. y estudios de V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdanóz, A. Truyol y L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1967.

Leçons sur les indiens et de droit de guerre, Ginebra, Droz, 1966.

Las relecciones De indiis y De iure belli de Fray Francisco Vitoria, OP, fundador del Derecho Internacional, Washington DC, Unión Panamericana, 1963.

Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas, ed. bilingüe de T. Urdanoz, Madrid, B.A.C., 1960.

Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria, ed. A. Truyol y Serra, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

The principles of political and international law in the work of Francisco de Vitoria, ed. de A. Trujol y Sierra, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

Les principes du droit public chez Francisco de Vitoria, ed. de A. Trujol y Sierra, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

Relectiones teologicas, ed. y trad. de L. A. Getino, 3 vols., Madrid, Asociación F. de Vitoria, 1933-1935.

Relectiones de Indios y Derecho de la guerra. Con trozos referentes la la potestad civil, Marqués de Olivart (ed. crítica bilingüe), Madrid, Espasa-Calpe, 1928.

Relectiones theologicas del P. Fray Francisco de Vitoria OP, J. Torrubiano Ripoll (trad. e ilustr.), Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917.

4.2. *Bibliografía Secundaria*

AMASUMO, M., *La escuela de medicina del estudio salmantino (siglos XIII-XV),* Universidad de Salamanca, 1990.

PENA, M. A., "Proyecto salmantino de Universidad pontificia e integración de la Teología en el siglo XV", en L. E. Rodríguez-SAN PEDRO, *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV,* Universidad de Salamanca, 2011, pp. 121-160.

PENA, M. A., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico,* Madrid, B.A.C., 2009.

BELDA, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI,* Madrid, B.A.C., 2000.

BORGES, P. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas. I. Aspectos generales; II. Aspectos regionales,* Madrid, B.A.C., 1992.

BRETT, A., *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge U. P., 1997.

BUNGE, K., SPINDLER, A. y WAGNER, A. (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2011.

BUNGE, K., "Das Verhältnis von universaler Rechtsgemeinenschaft uns partikularen politischen Gemeinwesen: Zum Verständnis des totus orbis bei Francisco de Vitoria", en K. BUNGE, A. SPINDLER y A. WAGNER (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2011, pp. 201-228.

CAMPA, R. (ed.), *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, Bolonia, Mulino, 2010.

COURTINE, J. F., *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, París, Vrin, 1999.

DELGADO, I. y HERRERA, R. M., "Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV", en L. E rodríguez-SAN PEDRO y J. L. POLO rodríguez, (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 241-266.

D'OCA, F., "O direito positivo das gentes e a escravidão e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546)", en *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 31 (2012), 29-50.

DOMINGO, R., *The New Global Law*, Cambridge U. P., 2010.

DUSSEL, E., (dir.), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Vol. VII. Colombia y Venezuela; Vol. VIII: Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanca, Sígueme, pp. 1981-1987.

ELLIOT, J. H., *Empires of the Atlantic World*, Yale U. P., 2007.

FLOREZ, C., "Las ciencias en la universidad de Salamanca en el siglo XV", en L. E. rodríguez-SAN PEDRO y J. L. POLO rodríguez (coord.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 179-202.

FUERTES, J. L., "Pensamiento y filosofía en la universidad de Salamanca del siglo XV", en L. E. rodríguez-SAN PEDRO y J. L. POLO rodríguez (coord.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 203-240.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco Vitória*, Roma, Gregorianum, 1938.

GUIDI, R. L., *Il dibatto sull'uomo nel Quattrocento*, Roma, Tiellemedia, 2ª ed., 1999.

HAMILTON, B., *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. la *Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suarez, and Molina*, Oxford U. P., 1963.

KAUFMANN, M., "Francisco de Vitoria Beitrag zur Ablösung des ius gentium von ius naturale", en K. Bunge, A. Spindler y A. Wagner (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2011, pp. 393-410.

KOSKENNIEMI, M., "Empire and International Law: the Real Spanish Contribution", en *University of Toronto Law Journal*, 61 (2011).

———, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, Cambridge U. P., 2001.

KRISTELLER, P. O., *Renaissance Thought and his Sources*, Nueva York, Columbia U. P., 1979.

LANGELLA, S., *Teología y ley natural. Estudios sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, B.A.C., 2011.

LUTZ-BACHMANN, M., FIDORA, A., y WAGNER, A. (eds.), *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannsttat, Fromman-holzboog, 2010.

MALTBY, W. S., *The Rise and Fall of the Spanish Empire*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.

NAUERT, C., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge U. P., 3ª ed., 2008.

PARROTO, G., *Iustus Ordo. Secolarizzazione della ragione y sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica*, Nápoles, Guida, 1993.

PEREÑA, L., "La escuela de Salamanca y la duda indiana", en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, C.H.P., t.15, Madrid, C.S.I.C., 1984, pp. 292-344.

PONCELA, A., *Las raíces filosóficas y positivas del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*, Léon, Celarayn Novum (ed. digital), 2010.

RENAUDET, A., *Pré-reforme et humanisme à Paris pendant les premières années de guerres d'Italie* (1494-1517), París, Champion, 2ª ed., 1953.

RIDDER-SYMOENS, H. DE (ed.), la *History of the University in Europe*, t. 1, Cambridge U. P., 1992.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E., *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 2ª ed., 2004.

———— y Polo, J. L. (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, tomos 1-4, 2002-2009.

———— y Polo, J. L. (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011.

SCATOLLA, M., "Models and history of natural law", en *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XXVIII (2001), Frankfurt, Klostermann, pp. 91-159.

SCOTT, J. B., *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, New Jersey, The Lawbook Exchange, Ltd. Unio, 5ª ed., 2000.

SPINDLER, A., "Vernunft, Gesetz und Recht bei Francisco de Vitoria", en Bunge, K., Spindler, A. y Wagner, A. (eds.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2011, pp. 41-70.

SCHRÖEDER, P., "Vitoria, Gentili, Bodin: Sovereignty and the Law of Nations", en Kingsbury, B. y Straumann, B. (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations*, Oxford U. P., 2010, pp. 163-187.

TELKAMP, J. A., "Ius est idem quod dominium: Conrado Summeñart, Francisco de Vitoria y la conquista de América", en *Veritas*, 54, nº3 (2009), pp. 34-52.

TIERNEY, B., *The Ideia of Natural Rights*, Michigan-Cambridge, W. B. Eerdmans-Grand Rapids, 1997.

VERGER, J., *Les universités françaises au Moyen Age*, Londres, Brill, 1995.

(Trad. de Cecilia Encabo y Ángel Poncela)

DOMINGO DE SOTO

David Jiménez Castaño

I. Una Breve Biografía de Domingo de Soto

La vida de Domingo de Soto es un perfecto resumen de su talante ante la filosofía y ante los problemas de su tiempo. Su origen humilde pudo hacer que siempre fuera un hombre comprometido con la verdad y con las causas de los menos favorecidos. Además, siempre mostró una gran implicación en todos aquellos asuntos que le tocó resolver, pero trató de solucionarlos desde el diálogo y atendiendo en todo momento a los argumentos de sus adversarios. Debido a esto, a que su biografía es una buena muestra de su personalidad dialogante, humanista y renacentista, y a su constante voluntad de transformar la realidad que le rodeaba para hacerla más habitable para el nuevo hombre moderno, hemos creído conveniente realizar un breve resumen de su vida al inicio de este capítulo.

Para ello nos vamos a servir fundamentalmente de cuatro textos biográficos de gran importancia. El primero de ellos es el indispensable *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*[1] de Vicente Beltrán de Heredia, un amplio trabajo de mediados del siglo XX que, generalmente, sirve a todos los expertos para elaborar la biografía de nuestro autor. Debido a lo reducido de la extensión de nuestra exposición y a la gran cantidad de información que ofrece el padre Heredia en su obra, creemos más útil centrarnos en el resumen de la misma que unos años antes publicó como introducción al trabajo de Venancio D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*[2], ya que, en lo esencial, ésta comprende los datos más importantes de la vida de Soto. Para completar toda esta información hemos recurrido al magnífico artículo de Pilar Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*"[3], un texto muy importante no sólo en el plano biográfico, sino, sobre todo, en el ámbito de lo bibliográfico; y a la síntesis biográfica con la que Juan Belda Plans comien-

[1] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1961.

[2] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, pp. 17-71.

[3] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", en M. Cuesta Domingo (coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008, pp. 239-289.

za el apartado que dedica al dominico segoviano en su obra general sobre la Escuela de Salamanca[4].

1.1. *ALCALÁ-PARÍS-ALCALÁ: FORMACIÓN Y PRIMERA DOCENCIA (1495-1524)*

Domingo de Soto nació en 1495[5] en el seno de una familia modesta, humilde y cristiana que en su bautizo le impuso realmente el nombre de Francisco[6]. Pese a su origen debió despuntar desde el principio en los estudios, llamando la atención de sus maestros de latinidad en Segovia. Según algunos expertos, debió servir de sacristán para costearse y ampliar sus estudios hasta que en 1510 reunió el dinero suficiente para acompañar a sus preceptores e ingresar en la Universidad de Alcalá de Henares[7].

Entre 1512 y 1513 inicia sus estudios de Artes obteniendo en mayo de 1516 el bachillerato a falta de cursar el cuarto curso, el de Metafísica[8]. Ese mismo año marcharía a la nominalista París para completar sus estudios. Existe cierta polémica sobre la estancia de Soto en París, ya que, para unos, ingresó en el Colegio de Monteagudo buscando el contacto con sus paisanos Antonio y Luis Coronel y cursando Artes con el también nominalista John Mair, mientras que, para otros, el colegio elegido por nuestro autor fue el de Santa Barbara donde enseñaba el terminista valenciano Juan de Celaya[9]. Sea como fuere, es más que probable que conociera a todos estos filósofos nominalistas y que sus enseñanzas calaran hondo en él. Lo que sí sabemos es que en 1517 completó el último curso de Artes y se graduó como maestro en dicha facultad ejerciendo ya como profesor durante su estancia en Francia.

También en 1517, Soto comenzó a cursar también Teología en el colegio dominico de Saint Jacques, donde Pierre Crockaert utilizaba ya la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino para explicar la disciplina y un jovencísimo Francisco de Vitoria ejercía de profesor sentenciario utilizando los textos del aquinate[10]. Sea por el motivo que sea, pues sobre este hecho tampoco tenemos informa-

---

[4] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000, pp. 399-500.

[5] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., p. 18. Seguimos la voz autorizada del padre Beltrán de Heredia a la hora de situar el nacimiento de nuestro autor en 1495 y no en 1494 tal y como había mantenido gran parte de la tradición.

[6] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", ob. cit., p. 240. Tal y como veremos más adelante, Francisco de Soto cambiaría su nombre por el del fundador de los dominicos siguiendo una tradición muy extendida al tomar el hábito.

[7] Ibíd.

[8] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., p. 19.

[9] Ibíd.

[10] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 400. Según se señala aquí siguiendo las palabras de los propios Bartolomé de Medina y

ción suficiente, dos años después, en 1519, Soto vuelve a Alcalá habiendo cursado sólo dos de los cuatro cursos de Teología[11]. En el curso de 1520 completa allí el tercer año y, al ser dispensado del último curso, obtiene el grado de bachiller y es admitido para realizar el proceso de tentativa, un largo camino que le debía conducir al doctorado en esta disciplina en 1524 pero que nunca llegaría a completar.

Cabe señalar que, paralelamente al camino teológico continuado por Soto en Alcalá, nuestro autor obtuvo y desempeño una cátedra de Artes[12]. Así, en octubre de 1520 comienza la explicación de los cuatro años que componían el Curso de Artes; el cual comprendía, en Alcalá, el curso de *Sumulae*, el de Dialéctica, el de Filosofía Natural y el de Metafísica. Sabemos que Soto explicó los tres primeros cursos, pero que, en febrero de 1524, abandonaría la Universidad Complutense movido por el rechazo a las luchas intelectuales internas que allí se producían y por una profunda crisis espiritual que le llevaría a retirarse a Montserrat para dedicarse íntegramente a la vida contemplativa[13].

1.2. *Primera Etapa en Salamanca (1525-1545)*

Una vez en el monasterio catalán, algún religioso, viendo sus grandes dotes intelectuales, le aconsejó ingresar en la orden de los dominicos y dedicarse a la docencia. Con esa intención se traslada al Convento de San Pablo de Burgos y toma el hábito en 1525 cambiando su nombre por el del fundador de la Orden: Santo Domingo de Guzmán. Parece ser que el propio fray Juan Álvarez de Toledo, hijo del Duque de Alba y anterior prior del Convento de San Esteban de Salamanca, lo reclama para la institución salmantina y une así para siempre el destino del segoviano con el de la ciudad del Tormes[14].

Entre 1526 y 1532 profundiza en sus estudios de Teología, explica en San Esteban la *Suma* y el *IV de las Sentencias* y suple en varias ocasiones a Vitoria por enfermedad de éste[15]. La carrera de Soto sufrirá un cambio importante en el mes de septiembre de 1532, momento en el que, al quedar vacante la cátedra de Vísperas en la Facultad de Teología, nuestro autor la oposita, la gana y la regenta hasta 1545 cuando tenga que partir hacia Trento. Para ello tuvo antes que

---

Domingo Báñez, Soto debió quedar tan prendido de estas novedades que se puede decir que fue la primera gran conquista intelectual de Vitoria.

[11] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., pp. 20-21.

[12] Ibíd., p. 21.

[13] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 400-401.

[14] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", ob. cit., pp. 240-241.

[15] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 402.

completar sus estudios de Teología en Salamanca, cosa que hizo obteniendo el doctorado a finales de ese mismo año de la mano de su amigo y maestro Francisco de Vitoria[16]. Entre 1532 y 1545 Soto lleva a cabo su labor docente explicando toda la *Suma Teológica* y parte de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Además, impartirá diez relecciones de las que podemos mencionar por su importancia para entender otros escritos y hechos de su vida la *De Dominio* de 1534, la *De Ratione Tegendi et Detegendi Secretum* de 1540 o la *De Eleemosyna* de 1542.

Paralelamente, Domingo de Soto se verá envuelto en múltiples encargos relacionados con su puesto. Es menester mencionarlos por su importancia para nuestro trabajo. En primer lugar hay que señalar que, entre 1539 y 1545, se le encarga, pese a su dedicación a la Teología, la renovación del Curso de Artes mediante la elaboración de nuevos libros de referencia para el curso de *Sumulae*, el de Dialéctica y el de Filosofía Natural[17]. Para el primero reelaborará las *Sumulae* que ya había publicado en Burgos en 1529, para el segundo escribe diversos comentarios al *Organon* de Aristóteles que sintetiza en su *In Dialecticam Aristoteli Comentarii*, y para el tercer curso de Física escribe los *Comentarios* y las *Cuestiones* sobre la *Física* del estagirita. Además de esto, sobre 1540 se le encarga la revisión de las bibliotecas y librerías de Salamanca para buscar libros censurables por expandir la herejía protestante, y, ese mismo año, es elegido prior del Convento de San Esteban, cargo que desempeñará hasta 1545. Por último, hay que mencionar que en varias ocasiones se le encarga la tarea de interceder frente a las altas instancias para paliar las diversas hambrunas que asolan Salamanca desde 1540. Como fruto de este trabajo, se genera la obra *Deliberación sobre la Causa de los Pobres*, escrita y publicada en 1545, y de gran difusión en el momento[18].

1.3. *Viaje por Europa y Segunda etapa salmantina (1545-1560)*

Como ya hemos dicho, en 1545 es llamado por el Emperador para participar como miembro de su delegación en el Concilio de Trento en sustitución de un ya enfermo Francisco de Vitoria. Entre 1545 y 1547 nuestro autor participa muy activamente en las discusiones conciliares y, gracias a sus intervenciones contra los teólogos humanistas italianos el método teológico propio de la Escuela de Salamanca, va a ser conocido por parte de toda la Europa cristiana[19].

---

[16] Ibíd., pp. 402-403.

[17] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., pp. 95-103.

[18] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", ob. cit., pp. 244-245.

[19] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 404-406.

Como resultado de su intervención y de las múltiples polémicas establecidas, nuestro autor publicará el mismo año de 1547 en Venecia su obra *De Natura et Gratia*, un escrito contra Ambrosio Catarino que trata los asuntos más importantes de la cuarta sesión del Concilio.

Soto finaliza su participación en Trento en marzo de 1547 cuando el Emperador Carlos V lo llama para colaborar en la redacción del texto que debía salir del *Interim* de Augsburgo y que debía proponer a los luteranos una solución aceptable para sus reivindicaciones mientras el Concilio se pronunciaba definitivamente sobre sus posturas reformistas. Este hecho es una buena muestra del carácter dialogante de nuestro autor y de su gran capacidad negociadora, ya que tuvo que elaborar un escrito que fuera suficiente para los luteranos, pero satisfaciendo en todo momento las pretensiones del legado papal. El resultado debió de contentar tanto al Emperador que éste decidió nombrarlo confesor real en 1548. Soto desempeñaría este cargo sólo hasta 1550, ya que el ambiente de la corte y las diferentes intrigas políticas que allí se gestaban chocaban directamente con la moralidad de nuestro autor[20].

Después de este periplo europeo de casi un lustro, Soto decide volver a Salamanca para dedicarse de una vez por todas al estudio de la Teología aunque, una vez más, su voluntad se verá truncada por su inmensa fama y reconocimiento. Nada más llegar a San Esteban en 1550 se le encargan diversas tareas relacionadas, principalmente, con la Inquisición[21]. En primer lugar deberá participar ese mismo año en las correcciones de las Biblias impresas en la ciudad del Tormes para eliminar cualquier posible elemento reformado que en ellas pudieran haber introducido los luteranos que operaban en Castilla. También en 1550 se le nombrará miembro del tribunal encargado de juzgar las tesis luteranas que Juan Gil, más conocido como el Doctor Egidio, estaba introduciendo en Sevilla. Por este mismo motivo se le encomendará a Soto viajar a la ciudad hispalense para presenciar la retractación de Egidio en 1552, aunque en medio, entre 1551 y 1552, se le encargó también la participación en las Juntas de Valladolid que debían dirimir la polémica generada entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas acerca de los derechos de los indios. Antes de su muerte, en 1559 debería participar todavía en otro asunto relacionado con el Santo Oficio: la censura de los *Comentarios al Catecismo Cristiano* de Bartolomé de Carranza[22]. Carranza era amigo personal de Soto y había viajado con él a Trento para participar en la primera fase del Concilio, por lo que tener que

[20] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., pp. 230-236.

[21] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., pp. 47-51.

[22] Ibíd., pp. 51-53

participar en su proceso y reprensión pública debió ser un durísimo encargo para nuestro autor.

En el terreno puramente académico y docente debemos mencionar otros tantos asuntos de gran interés. En primer lugar, hay que decir que en 1552 es elegido, por aclamación popular y sin oposición, catedrático de Prima de la Universidad[23]. Esta situación se prolongó hasta 1556, año en el que nuestro pensador logró, finalmente, la jubilación, no sin litigios y trabas por parte de la Universidad. También en este momento el dominico segoviano redactó la obra que probablemente más fama le haya procurado: *De Iustitia et Iure*. En realidad, Soto publicó una primera edición en 1553, aunque no fue hasta 1556 cuando se entregó a la imprenta la edición definitiva que serviría de base a las posteriores reediciones. Sólo de esta obra se conocen hasta treinta y ocho ediciones diferentes en diferentes ciudades de todo el continente[24].

Finalmente, el 15 de noviembre de 1560 moría Domingo de Soto en el Convento de San Esteban[25]. Ya fuera porque las fuerzas le habían abandonado o porque la desazón causada en él por el asunto de Carranza contribuyó a debilitar su salud sobremanera, nuestro autor falleció todavía como prior de San Esteban, ya que sus compañeros le habían otorgado este honor unos meses antes a modo de reconocimiento. A su funeral acudió todo el convento y toda la universidad, encargándose fray Luis de León de la lectura de un sentido panegírico del agrado de todos los allí presentes.

De este modo, hemos visto que Domingo de Soto fue un hombre comprometido con sus ideales y con las causas de los menos favorecidos. También se ha podido observar su gran devoción por la tarea docente y por el trabajo, cosa que le valió el reconocimiento de sus compañeros e incluso del Emperador. Trataremos de analizar a continuación algunos de los hechos más destacables de la vida de nuestro pensador para seguir profundizando en sus teorías y en su programa filosófico.

II. El Curso de Artes y la Reforma de la Filosofía

Tal y como acabamos de ver en la breve biografía presentada, Soto dedicó la mayor parte de su carrera académica a cuestiones teológicas. De hecho, nuestro autor sólo ejerció de Maestro de Artes en Alcalá, y ni siquiera allí finalizó los cuatro años que componían el curso completo. En Salamanca,

[23] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 407-408.

[24] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", ob. cit., p. 251.

[25] Ibíd., p. 253.

únicamente fue docente de Teología y nunca enseñó ni Lógica ni Física. Sin embargo, los conocimientos de Domingo de Soto debieron ser bastante profundos y convincentes, ya que, pese a todo lo dicho, acontecen una serie de sucesos entre 1529 y 1545 que acaban por situarlo como referencia nacional e internacional en estas disciplinas. En 1529 publica en Burgos las *Sumulae*, un escrito de corte lógico elaborado con sus apuntes de juventud y en la capital del Tormes, entre 1539 y 1545, mandará imprimir una segunda versión de este escrito junto a unos comentarios a la Dialéctica de Aristóteles y a la *Física* del Estagirita. El motivo de ello lo veremos a continuación, pero lo que podemos anticipar ya es que la autoridad y la fama de dichas obras pasará de Salamanca a Alcalá y, de allí, a lugares tan dispares como Oviedo, Osuna, Granada e, incluso, México.

Así pues, de lo que se trata en este segundo apartado es de ver el papel fundamental que juega Soto como gran reformador del Curso de Artes en Salamanca y, por ende, en gran parte del reino. Lo primero que trataremos serán, precisamente, los motivos que llevan a los rectores universitarios de mediados del siglo XVI a cambiar el contenido de los Cursos de Artes y a encargar a Soto semejante tarea. En un segundo momento, analizaremos la situación de la Lógica al inicio de la Modernidad y algunas de las líneas maestras de la reforma propuesta por nuestro autor. Como muestra de todo ello, expondremos la estructura y el contenido de las *Sumulae* y de su *In Dialecticam Aristotelis Commentaria*, obras que el autor redacta para el primer y segundo curso del Curso de Artes respectivamente. En un tercer subapartado trataremos de los dos libros preparados para el tercer curso: los *Comentarios a los Ocho Libros de la Física de Aristóteles* y las *Cuestiones sobre los Ocho Libros de la Física de Aristóteles*.

Para llevar a cabo esta empresa, y entrando ya en aspectos puramente metodológicos, utilizaremos un número reducido de fuentes. Elaboraremos los dos primeros subapartados utilizando las biografías ya mencionadas y, sobre todo, dos escritos de Vicente Muñoz Delgado: *Lógica Formal y Filosofía en Domingo de Soto*[26] y "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica"[27]. De hecho, la mayoría de lo que digamos sobre las *Sumulae* y sobre los Comentarios a la *Dialéctica de Aristóteles* se limitará a resumir y reorganizar las ideas más importantes de este último artículo, ya que, en nuestra opinión, poco más se puede añadir a las palabras de su autor. Por lo que se refiere a la Física de Soto, nos centraremos también en dos obras: *Domingo de Soto:*

[26] V. Muñoz Delgado, *Lógica Formal y Filosofía en Domingo de Soto*, Madrid, Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1964.

[27] V. Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 467-528.

Ciencia y Filosofía de la Naturaleza[28] y, sobre todo, el artículo de Juan José Pérez Camacho y de Ignacio Sols Lucía titulado "Domingo de Soto en el Origen de la Ciencia Moderna"[29].

Acabado este segundo apartado, nos daremos cuenta de una idea que nos aparecerá constantemente como *leitmotiv* de nuestro trabajo: el pensamiento de Soto es un pensamiento íntegramente moderno, elaborado para responder a los problemas del momento y que se forja en todo caso en el diálogo con el resto de tradiciones y escuelas que tratan de orientar al hombre al inicio de este nuevo tiempo. Soto es así un humanista y un renacentista. Es humanista porque el objetivo de su obra es siempre el de ayudar al ser humano, al hombre de carne y hueso, a encontrar el bienestar y la felicidad; y es renacentista porque pretende recuperar lo mejor de Aristóteles y de la Escolástica tradicional para ello. Comencemos, pues, por ver el porqué de la reforma del Curso de Artes, en general, y de la Lógica, en particular.

2.1. *La Necesidad de Reforma del Curso de Artes y la Idoneidad de Soto para la Tarea*

Algunos autores consideran que, en la Universidad de Salamanca del siglo XVI, Soto es a la Filosofía lo que Vitoria a la Teología[30]. Dicho de otro modo: si Vitoria ha pasado a la historia por ser el gran reformador de la Teología y de su método, Soto debe ser interpretado como el gran renovador del desfasado y denostado Curso de Artes. El paralelismo va todavía más allá porque, lo mismo que el método teológico de la Escuela de Salamanca traspasará fronteras y será adoptado por diversas instituciones del reino y de América, también el cambio realizado por Soto en la Filosofía superará los muros de la ciudad del Tormes para llegar a diversas universidades españolas y americanas. Sin embargo, hay una pequeña diferencia entre el proceder renovador de Vitoria en la Teología y el de Soto en la Filosofía: mientras que Vitoria actúa, en un primer momento, a título personal y movido por sus propias preocupaciones, nuestro autor, retirado ya de estas disciplinas y consagrado por completo a los asuntos teológicos, es reclamado por los rectores de Salamanca y Alcalá para que lleve a cabo su tarea[31]. Es el propio Soto el que nos lo indica en el prólogo a la segunda edición de las *Sumulae* al decir: "Entrado ya en años y dedicado por mi profesión a

[28] S. di Liso, *Domingo de Soto: Ciencia y Filosofía de la Naturaleza*, Pamplona, Univ. de Navarra, 2006.

[29] J. J. Pérez Camacho e I. Sols Lucía, "Domingo de Soto en el Origen de la Ciencia Moderna", *Revista de Filosofía*, 12 (1994), pp. 455-476.

[30] V. Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", ob. cit., p. 469.

[31] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., pp. 96-97.

estudios más graves, tengo que volver a ocuparme, como en juegos pueriles, en los rudimentos de la Dialéctica"[32].

Ahora bien, esto nos hace plantearnos dos preguntas que debemos responder aquí: en primer lugar, ¿por qué es tan unánime esa voz que reclama la reforma de la Filosofía o de las Artes en ese momento? Y en segundo lugar, ¿por qué existe la misma unanimidad entre el cardenal de Burgos y los rectores de Salamanca y Alcalá en que sea un Soto teólogo el que lleve a cabo semejante empresa?

Comencemos por la primera cuestión. Es bien sabido por todos que el Nominalismo es un movimiento de reacción que surge contra los abusos de las construcciones escolásticas clásicas del siglo XIII, sobre todo, contra Santo Tomás y contra Duns Scoto. La intención de Ockham y sus seguidores es la de llevar a cabo una clarificación del lenguaje filosófico y teológico para eliminar todo lo superfluo y simplificar al máximo la comprensión de la realidad, una realidad a la que había que regresar y hacer el centro de todo pensamiento. El problema reside en que esta vuelta a las cosas mismas a través de la clarificación del lenguaje filosófico acabó por convertirse en aquello a lo que criticaba, ya que, en su afán por simplificar el lenguaje, terminó por enfrascarse en abstractas discusiones lógicas que poco o nada tenían que ver con la realidad[33]. La cosa no tendría mayor interés si este pensamiento no se hubiera constituido como la principal corriente filosófica de las universidades de Occidente y no hubiera impregnado absolutamente todas las capas del conocimiento: Lógica, Ética, Física, Metafísica, Teología, etc. Las vanas divagaciones nominalistas anquilosaban todas estas disciplinas impidiendo su avance, apartándolas de las preocupaciones del momento y conduciéndolas al desprestigio frente a humanistas y protestantes. Es el padre Beltrán de Heredia quien, parafraseando el citado prólogo a las *Sumulae*, dice lo siguiente:

> La Facultad de Artes, a causa del desprestigio enorme en que había caído el nominalismo, atravesaba por una profunda crisis. Los textos todos, o estaban acomodados a aquella tendencia, o seguían los métodos complicadísimos, casi cabalísticos, del nominalismo terminista. El estudio de la dialéctica era el tormento de la juventud; y en lugar de cobrar amor a las ciencias filosóficas quienes se veían obligados a pasar por ello, acababan por aborrecerlas convirtiéndolas en objeto de risión[34].

Así las cosas, entendemos perfectamente por qué la inmensa mayoría de las autoridades académicas, o por lo menos las más importantes, creían nece-

[32] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., p. 25.
[33] Ibíd., pp. 24-25.
[34] Íd.

saria semejante reforma de la Filosofía: había que purgar la Lógica, la Física, la Metafísica, etc. de la lacra del Nominalismo degenerado, simplificar su aprendizaje por parte de los alumnos y volver a poner a dichas disciplinas en contacto con la realidad para la resolución de los acuciantes problemas a los que el hombre de esta nueva era debía enfrentarse.

La respuesta a la primera pregunta que hemos planteado nos lleva ahora directamente a la segunda: ¿por qué dichas autoridades convienen en elegir a Soto para esta importante tarea reformista? Es la propia biografía de nuestro autor la que nos presenta el problema y también la que nos da las claves para su resolución. Sabemos por lo que hemos dicho más arriba que en 1524 Soto había abandonado Alcalá dejando sin concluir el curso completo de Artes que le correspondía. A partir de ahí, nuestro autor se consagra al estudio de la Teología y desarrollará íntegramente su tarea docente en Salamanca en este campo[35]. En este orden de cosas, tras haber transcurrido quince años desde su última explicación en Artes, no es muy lógico que tan insignes figuras fueran a pensar justamente en Soto para este trabajo. Pero es que tampoco a Soto le entusiasmaba la idea. Hemos señalado que el propio autor veía como una molestia semejante trabajo y que, de no ser por las presiones de las autoridades, ni siquiera se hubiera planteado acometer la reforma del Curso de Artes[36]. Está claro, entonces, que la cuestión adquiere mayor fuerza todavía: ¿por qué Soto?

Conociendo el prestigio académico del que gozaba el segoviano en todo el territorio nacional y su trayectoria intelectual, no resultará difícil ofrecer una respuesta que disipe cualquier tipo de duda sobre su valía para dicho trabajo. Sabemos que, sobre 1539, la fama de Soto como docente e intelectual era bien conocida, no sólo en Salamanca, sino también más allá de esta universidad, por haber intervenido exitosamente en múltiples asuntos de gran importancia. Ello, ceñido a nuestro interés, implica que el buen hacer del teólogo dominico era reconocido en todo el reino y que cualquier material con su aval científico sería automáticamente valorado de forma positiva para su utilización en la docencia. Pero no sólo por la reputación científica y docente se debió pensar en nuestro autor, sino también por su conocimiento efectivo del campo propuesto. Soto había comenzado sus estudios en la nominalista Alcalá, los había perfeccionado en París bajo la supervisión de importantes figuras terministas como Luis Coronel, Juan de Celaya o John Mair y, a su vuelta a la Universidad Complutense, había impartido tres años de los cuatro que componían el Curso de Artes. Además, a esto hay que sumarle que, en 1529, ya en Salamanca y unos años antes de ganar la cátedra de Vísperas, nuestro pensador había publicado en Burgos la primera edición de sus *Sumulae*. Por lo tanto se debió pensar

[35] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., p. 96.
[36] Ibíd., p. 98.

en Soto para emprender la reforma del Curso de Artes porque su fama como docente y como teólogo era bien conocida, pero también porque las autoridades académicas sabían de su gran formación en el campo de la Filosofía, algo que le sería de utilidad a la hora de decidir dónde aplicar la tijera para podar el árbol de las Artes[37].

2.2. *La Reforma de la Lógica: las* Sumulae *y los* Tratados de Dialéctica

Podemos ver una concreción de todo este programa reformista en el enfoque que nuestro autor utilizará para regenerar la Lógica. "Tradicionalmente, al menos desde 1255, se explica y comenta a *Aristóteles*; a su lado y con una autoridad semejante estaba el libro de los *Predicables* de *Porfirio*"[38]. Sin embargo, el siglo XIII es el siglo de las grandes sumas de Teología, de Filosofía, de Derecho, etc., y la Lógica no iba a ser menos que todas aquellas disciplinas. Es Pedro Hispano quien, culminando una tradición que procedía por lo menos del siglo anterior con Pedro Abelardo, escribirá la gran suma de Lógica que se convertirá en uno de los principales libros de texto en las universidades occidentales: las *Summulae Logicales*. En un principio la intención de Pedro Hispano es la de elaborar un breve y general compendio que sintetice y organice lo que está disperso en los libros del *Organon* aristotélico y en otros importantes tratados como el de Porfirio para que el estudio de la disciplina sea más sencillo y accesible[39]. Esto explica por qué el primer curso del Curso de Artes se dedicaba a las *Sumulae* o *Logica Minor* y el segundo, al estudio de la Dialéctica aristotélica o *Logica Magna*.

El problema reside en que, con el tiempo, esa introducción y los posteriores añadidos que se le incorporaron como la *Parva Logicalia* acabaron por eclipsar el estudio del estagirita y, en última instancia, por encerrar a la Lógica en sí misma y centrarla en sofismas y metaproblemas sin aplicación práctica alguna. Esto último se verá acentuado por la eliminación en las *Sumulae* de Pedro Hispano del análisis de los *Analíticos Segundos* de Aristóteles, o lo que es lo mismo, de la parte final del *Organon* que presentaba a la Lógica como lo que era: la ciencia que debía perfilar el método deductivo propio del resto de las ciencias[40]. A esto hay que añadirle todavía una última dificultad que contribuye

[37] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., p. 95.

[38] V. Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", ob. cit., p. 474.

[39] Ibíd.

[40] V. Muñoz Delgado, *Lógica Formal y Filosofía en Domingo de Soto*, ob. cit., pp. 39-41. Tal y como señala el propio Soto en la *Logica Proemialis* que sitúa como puente entre las Sumulae y la Dialéctica, la Lógica es una ciencia en sí misma porque cumple con todos los requisitos que Aristóteles y Santo Tomás le atribuyen a las ciencias. Pero la Lógica es, además, *modus sciendi*, ya

a hacer más necesaria la reforma de la disciplina: la desesperante y confusa mezcla de la Lógica con otras disciplinas como la Metafísica y la Teología[41].

La reforma de la Lógica que lleve a cabo Soto entre 1539 y 1545 tendrá como principal objetivo acabar con todos estos problemas en función de su mencionado carácter aperturista. En primer lugar, Soto entenderá la necesidad de mantener el curso de *Sumulae,* aunque reordenando los libros de Pedro Hispano y reduciendo su enseñanza hasta reconvertirla en aquello que originariamente era: una introducción al *Organon.* En segundo lugar, intentará recolocar a Aristóteles como centro de la enseñanza de la Lógica recuperando todos los libros de su *Organon* y, sobre todo, los *Analíticos Posteriores* para hacer de la Lógica lo que ya dijimos que era: la ciencia que ofrece el método deductivo que toda ciencia debe utilizar. Eso sí, lo hará aceptando el clamor del momento y reorganizando su estructura para procurarle al alumnado una mejor comprensión de la materia. Y en tercer y último lugar, acabará con el problema de la mezcla de disciplinas tratando a la Lógica desde la Lógica y no mezclando sus temas con los del resto de disciplinas. En este sentido, y aunque nuestro autor sea consciente del carácter metacientífico de la Lógica, intentará que los problemas lógicos no se propaguen y oscurezcan el desarrollo del resto de disciplinas. De lo que se trata entonces a continuación es de ver en qué consisten las modificaciones que Domingo de Soto hace en el campo de la Lógica, es decir, al primer curso de Sumulae o *Logica Minor* y al segundo curso de Dialéctica o *Logica Magna.*

El punto de partida de las *Sumulae* de Soto son las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, las cuales se dividían en doce libros[42]. Los seis primeros tenían más o menos correspondencia con Aristóteles y Porfirio, aunque, tal y como ya hemos dicho en varias ocasiones, se dejaba fuera el libro que para Soto tenía más importancia: los *Analíticos Posteriores.* Así, el libro primero trataba de las proposiciones; el segundo, de los predicables; el tercero, de los predicamentos o categorías; el cuarto, del silogismo a nivel formal como se trata en los *Analíticos Primeros;* el quinto, de los lugares o tópicos; y el sexto, de las falacias o de los argumentos sofísticos. Los seis últimos libros no se correspondían con ningún libro en concreto del *Organon* y más o menos tenían que ver con cuestiones sobre los términos en general. Estos tratados constituían lo que posteriormente se conoció como *Parva Logicalia,* y a ellos la tradición terminista añadió otros

---

que es ella misma la que ofrece al resto de las ciencias el método deductivo que todas comparten. Ese es propiamente su sentido como instrumento u *organon.*

[41] V. Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", ob. cit., pp. 479-484.

[42] Ibíd., pp. 499-500. Nos servimos de estas páginas para exponer el contenido de la obra de Pedro Hispano y su correspondencia con los escritos de Aristóteles y Porfirio.

pequeños tratados compilados bajo el nombre de *Logica Modernorum* o *Parvulus Modernorum*.

Cualquiera que dé una rápida ojeada a la visión de conjunto que acabamos de presentar se dará cuenta de que las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano adolecían ya de todos los males que quería eliminar nuestro autor. En primer lugar, pese a su supuesto espíritu introductorio, trataba casi todos los contenidos del *Organon* aristotélico alargando más de lo necesario su estudio y duración. Esto, además, se traducía en una complicación para el alumno, puesto que, al comprenderse ya aquí los contenidos que debían tratarse en el segundo año, prácticamente se le avanzaba un curso sin haber adquirido la preparación exigida. En segundo lugar, esta complicación se veía acentuada por el caótico orden planteado por el portugués: se explicaban primero las proposiciones, luego silogismos, más adelante tópicos y argumentos sofistas y, por último, un compendio de aspectos diferentes sobre el término. Si a esto le sumamos la supresión de los *Analíticos Posteriores*, entendemos perfectamente ese clamor del momento en contra de la Lógica y a favor de una clarificación de sus contenidos que hiciera mucho más sencillo su estudio.

La primera edición de las *Sumulae* de Domingo de Soto, la de 1529, ya tiene en mente la corrección de todos estos problemas reordenando los libros de Pedro Hispano y devolviendo al *Organon* o *Logica Magna* del segundo año la mayoría de sus contenidos. La intención, esta vez sí, es que el curso de Sumulae sea realmente una introducción que simplifique a los alumnos el estudio de la lógica aristotélica del segundo ciclo. ¿Cómo lo hace nuestro autor? Simplemente, utilizando una buena dosis de sentido común y haciendo gala de una gran capacidad de síntesis[43]. Veámoslo detenidamente.

Podemos decir que la obra de Soto reduce a tres libros y dos opúsculos, los doce de Pedro Hispano y los múltiples tratados que componían la *Logica Modernorum*. En el primero de ellos tratará todo lo referido a los términos[44]. Este libro cumple una doble función: por un lado, se presenta como una introducción lógica a los libros de Pedro Hispano, quien, si recordamos, comenzaba prácticamente *in media res* con el análisis de las proposiciones; mientras que, por otro lado, sintetiza lo más importante de la *Parva Logicalia* y elimina de ella todo lo superfluo. Este libro, a su vez, se divide en dos partes bien diferenciadas. En la primera se trata del término en sentido absoluto analizando su naturaleza y las principales divisiones que éste comprende. Es importante mencionar que

[43] Ibíd., pp. 486-492. Pese a que en estas páginas el padre Vicente Muñoz expone muy detalladamente el contenido de las *Sumulae* de Soto y las modificaciones realizadas por éste al texto de Pedro Hispano, un perfecto esquema sintético de todo lo expuesto lo encontramos en la página 500 del escrito.

[44] Ibíd., pp. 487-489.

es aquí donde Soto introducirá el estudio de la significación y de los *modi scienci*. La segunda parte de este primer libro sirve básicamente de tránsito al segundo y trata también de los términos, pero ahora dentro de las proposiciones. Es aquí donde se analizan directamente los temas comprendidos en la *Parva Logicalia* de Pedro Hispano: la suposición, la ampliación, la restricción, etc.

Analizado el término, pasa Soto a comentar en su segundo libro el primero de las *Summulae Logicales*, es decir, el que trata de la proposición y se corresponde directamente con el *De Interpretatione* de Aristóteles[45]. Siguiendo el orden del portugués, nuestro autor comenzará por analizar los temas relativos al sonido o a la palabra en tanto que oída y hablada y los relacionados con las partes de la oración. En un segundo momento trata ya todo lo tocante a la proposición: cantidad, cualidad, principales divisiones, propiedades, etc. Lo más importante de este segundo libro es que Soto concede tratar, como Pedro Hispano, los temas relacionados con el *De Interpretatione* del Filósofo porque considera que hacerlo en el curso de *Sumulae* facilitará a los alumnos la comprensión del resto del *Organon*. El afán pedagógico está siempre presente en Soto por encima incluso de su veneración por los clásicos.

Antes de pasar a su tercer libro, el que comenta el cuarto de Pedro Hispano y que se corresponde directamente con los *Analíticos Primeros* del estagirita, nuestro autor inserta un breve tratado titulado *Opusculum Exponibilium* en el que se recogen diversos temas de aquella *Logica Modernorum* que la tradición había añadido a las *Summulae* del portugués. Pero lo más importante no es esto, sino lo que falta. Soto pasa directamente del análisis del libro primero de Pedro Hispano al estudio del cuarto, dejando de lado el comentario del segundo, dedicado a los predicables y relacionado directamente con los *Predicables* de Porfirio, y del libro tercero, sobre los predicamentos y correspondiente a las *Categorías* de Aristóteles[46]. El motivo está muy claro: las *Sumulae* deben ser una introducción al *Organon*, por lo que no tiene sentido perder el tiempo analizando algo que se va a tratar el segundo año. Es en este punto donde aflora el talante renacentista y reformador de nuestro autor.

Por último, nos queda el libro tercero de Soto que, como ya hemos dicho, se dedica al comentario del cuarto de Pedro Hispano y, por extensión, de los *Analíticos Primeros* de Aristóteles[47]. Éste se divide a su vez en tres partes: la primera analiza la naturaleza y los principios fundamentales del silogismo, sus modos y figuras; la segunda, algunos casos particulares y los modos indirectos; y la tercera, el silogismo expositivo. A este tercer libro de Soto le sigue como cierre

[45] Ibíd., p. 489.
[46] Ibíd., p. 490.
[47] Ibíd., pp. 490-491.

un último opúsculo o conjunto de opúsculos sobre diversos temas de los libros quinto y sexto de Pedro Hispano.

Tal y como acabamos de ver, el afán reformador y abierto de Domingo de Soto estaba ya presente en su obra lógica de 1529. Sin embargo, el encargo de reformar el Curso de Artes lo recibe nuestro autor en 1539. En ese año Soto elaborará rápidamente una segunda edición de este texto, una apresurada versión que será modificada en sucesivas ocasiones hasta que la letra y el contenido queden definitivamente fijados en 1547[48]. Lo más importante de esta nueva edición a nuestro juicio es que mantiene la línea reformista de la primera y la intención de recuperar a Aristóteles y convertir las *Sumulae* en mera introducción a la Lógica del estagirita.

Analizadas las *Sumulae*, debemos pasar a la reforma del segundo curso del Curso de Artes, aquél dedicado al estudio de la Dialéctica. Esta tarea la acometió Soto entre 1543 y 1544 mediante la redacción de diversos escritos sobre el *Organon* que serán compilados finalmente en 1548 bajo el título *In Dialecticam Aristotelis Commentaria*[49]. Aunque no vamos a analizar detenidamente todo el contenido del *In Dialecticam*, hay varios elementos de estas obras que sí interesa comentar en nuestra exposición. En primer lugar hay que decir que esta segunda parte de la reforma sigue el mismo camino que ya había emprendido las *Sumulae*, es decir, que intenta recuperar el espíritu de la verdadera lógica aristotélica, pero poniendo por delante la necesidad de facilitarle la tarea de aprendizaje a los alumnos. Esto se traduce en que ni el *De Interpretatione* ni los *Analíticos Primeros* serán tratados aquí. Es verdad que forman parte del *Organon* aristotélico, pero también es lo es que, en cierto modo, ya han sido estudiados en los libros de las *Sumulae* y volver a hacerlo el segundo año, sería caer de nuevo en aquello que se quería evitar con la reforma.

De este modo, podemos decir que *In Dialecticam* de Soto se divide básicamente en cuatro partes o comentarios distintos. El primero de ellos es una especie de tratado introductorio que actúa como puente entre la *Logica Minor* y la *Logica Magna*: la *Logica Proemialis*[50]. Lo que más nos interesa de todo ello es que Soto defiende aquí que la Lógica es una ciencia en sí misma que se ocupa

[48] Ibíd., pp. 494-496. Nos atenemos a estas páginas del artículo del padre Vicente Muñoz Delgado para exponer las diversas modificaciones que introduce esta nueva edición de la obra de Domingo de Soto.

[49] Ibíd., pp. 503-516. En lo sucesivo nos basamos en esta parte del artículo de Vicente Muñoz para exponer la estructura y el contenido del *In Dialecticam Aristotelis Commentaria* de Domingo de Soto.

[50] V. Muñoz Delgado, *Lógica Formal y Filosofía en Domingo de Soto*, ob. cit., pp. 19-59. Aunque no nos detendremos demasiado en el análisis de este pequeño tratado, en estas páginas del libro del padre Vicente Muñoz podemos encontrar un amplio, claro y minucioso estudio de su estructura y de su contenido.

del ente de razón, pero que también perfila y ofrece el método deductivo que le es propio al resto de ciencias. De ahí que la educación del alumnado deba empezar por la Lógica y no por ningún otro lugar; y de ahí también que fuera tan necesaria la renovación llevada a cabo por nuestro autor. El segundo libro que analiza Soto es la *Isagogé* de Porfirio[51]. Aunque es verdad que este libro no es propiamente un libro de Aristóteles, Soto cree necesario empezar el estudio del *Organon* con su comentario porque está planteado por el propio Porfirio como una síntesis propedéutica al *Organon* y porque es útil para comprender y desarrollar el tema de los *modi sciendi*. En este sentido Soto recomienda encarecidamente su estudio y comenta su contenido, aunque haciendo una serie de puntualizaciones sobre el tema de los universales que nos resultarán de interés para ver de nuevo su carácter renovador. Tal y como vimos más arriba, una de las intenciones de Soto era la de separar la Lógica de otras disciplinas tales como la Teología y la Metafísica y éste es un buen lugar para comenzar a poner en marcha ese plan dejando bien claro que el tema de los universales sólo debe ser analizado desde un punto de vista lógico, reservando el carácter metafísico de la discusión para otro tipo de tratados. Esta misma intención reformista la prosigue Soto en el análisis de otro libro del *Organon*: los *Predicamentos* o las *Categorías*[52]. Aquí el peligro de confundir lo lógico con lo ontológico es igualmente enorme por lo que Soto volverá a recomendar el estudio atento de este libro para mantener la tan ansiada demarcación. Los *Predicamentos*, además, completan el contenido de los *Predicables* y son útiles para definir y para llevar a cabo demostraciones.

Y con esto, en cuarto lugar, llegamos a la parte más importante de toda la Dialéctica, la parte que curiosamente la tradición sumulista de Pedro Hispano había dejado de lado: el estudio de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles[53]. Para entender plenamente la intención de Soto podemos citar unas palabras suyas del prólogo al *In Dialécticam*:

> *Ut hoc obiter dixerim, haec est causa cur philosophis huius temporis ars haec posterioristica pene ignota sit, quia ars exercitio et comparatur et custoditur, hac tamen aetate minima philosophis cura est rerum causas pervestigare, suas proinde doctrinas claras et faciles existimantes quia res in superficie tractantes, causas non perscrutentunt, ubi ut ratio sciendi, ira et difficultas et labor consistit. Atque adeo propterea S. Tomam obscuritatem redargunt, quod intelligens, scire esse rem per causas cognoscere, universa contendit ad primas causas revocare*[54].

[51] V. Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", en ob. cit., pp. 504-508.

[52] Ibíd., pp. 508-512.

[53] Ibíd., pp. 513-516.

[54] Ibíd., p. 515.

Este párrafo conecta directamente con el primero de los libros de *In Dialecticam*, ya que se vuelve a poner de relieve la importancia de la Lógica, esta vez no como disciplina en sí, sino como disciplina que ofrece el método científico al resto de ciencias. En este sentido, los *Analíticos Posteriores*, al tratar del silogismo resolutivo, explican al resto de ciencias cómo llevar a cabo las demostraciones que deben realizar. Además, con este movimiento Soto vuelve a recuperar el espíritu aristotélico en lo tocante a la Lógica y también en lo tocante al resto de las ciencias. Por último, la recuperación de esta parte del *Organon* por parte de nuestro autor vuelve a poner de relieve el carácter práctico y humanista de su reforma de la Lógica: la Lógica no puede ser ya por más tiempo un vano ejercicio de sofistería, sino que debe renovarse para cumplir con su papel y permitir así el progreso de la ciencia y, en consecuencia, el avance y el bienestar de los hombres.

Es sólo ahora cuando entendemos por completo el alcance de la reforma que Soto llevaba entre manos. La renovación de la Lógica emprendida por nuestro autor tiene el talante humanista asignado a la época y se dirige, en última instancia, a la recuperación de la utilidad de la disciplina para el beneficio de los hombres. Los cambios propuestos por nuestro autor serán bien aceptados por toda la comunidad universitaria del reino y sus libros servirán de manual en las universidades de Salamanca y Alcalá. Además, cuando sus comentarios comienzan a quedar algo desfasados, los posteriores libros de texto se escriben manteniendo la estructura y parte del contenido de los de Soto[55]. Sin embargo, tal y como el propio autor reconoce, su reforma no fue completa, y se hicieron muchas concesiones a las modas del momento[56]. Habrá que esperar a Báñez para que todo resto de terminismo sea finalmente eliminado de los Cursos de Artes de la Universidad de Salamanca; si bien es indudable que es a Soto a quien le corresponde el mérito de ser el gran iniciador[57].

2.3. *Las Cuestiones sobre la Física de Aristóteles y la Aportación de Domingo de Soto*

Resta por ver ahora cómo reforma nuestro autor el tercer y último curso del Curso de Artes del que él se va a ocupar, es decir, el curso de Filosofía Natural o Física[58]. La renovación de este campo lo llevará a cabo Domingo de Soto mediante la redacción de dos obras específicas de Filosofía Natural: los *Comentarios a los Ocho Libros de la Física de Aristóteles* y las *Cuestiones sobre los Ocho Libros*

[55] Ibíd., p. 498.
[56] Ibíd., p. 493.
[57] Ibíd., pp. 498-499.
[58] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., p. 21.

de la Física de Aristóteles. Lo importante de estos textos es que, pese a no estar dedicados a la Lógica, mantienen exactamente el mismo espíritu dialogante, renacentista y humanista al intentar recuperar y resumir el sentido de la *Física* aristotélica y, a la par, lo mejor de la tradición de los Calculadores del Merton College como Bradwardine o Swineshead y de los Terministas de París como Buridán o Alberto de Sajonia. Veamos pues en qué consiste dicha reforma y con qué aportaciones contribuye nuestro autor a este campo.

Lo primero que debemos decir es que, al igual que sucedía con la Lógica, la trayectoria intelectual de Soto lo colocaba en una posición privilegiada para llevar a cabo dicha renovación. En primer lugar porque él ya había explicado Filosofía Natural en el último curso que había impartido en Alcalá. Esto quiere decir que conocía los textos que debían tratar así como las dificultades existentes a la hora de exponerlos ante los alumnos. Pero aquí hay que añadir, en segundo lugar, que el París de principios del siglo XVI en el que estudió Filosofía nuestro autor era un punto de encuentro privilegiado para las teorías y corrientes físicas más importantes del momento. Allí se exponían las teorías de Calculadores como Bradwardine, Heytesbury o Dumbleton y de Terministas como Buridán, Inghen u Oresme[59]. Además, los propios profesores de París, junto a los de Padua, estaban haciendo también grandes avances en estas áreas. Habría que mencionar aquí las obras de John Mair, de Jean Dullaert, de los hermanos Coronel o de Juan de Celaya con los que el propio Soto había tenido contacto directo durante su estancia en el Colegio de Monteagudo de la ciudad del Sena[60]. La suma de todos estos elementos hace de Soto, nuevamente, la figura más idónea para emprender la reforma de la Filosofía Natural.

Antes de pasar a analizar el contenido de las obras físicas de Soto es necesario realizar una serie de aclaraciones sobre el proceso de elaboración y publicación de las mismas. Según parece, Soto debió ponerse a trabajar en los libros de Física en 1544, es decir, justo al acabar el *In Dialecticam*[61]. Sin embargo, sabemos por lo visto en la biografía que en mayo del año siguiente tuvo que viajar hacia Trento para participar en el Concilio en nombre del Emperador. Pero eso no debió ser un problema, ya que Soto era un hombre trabajador y, por lo que parece, en el momento de su partida debía tener redactados ya hasta el comentario al libro séptimo de Aristóteles y prácticamente todas las cuestiones correspondientes al mismo. Así, y para que pudiera funcionar el libro como texto para el Curso de Artes del año siguiente, el dominico se ofreció a publicar todo lo que tenía en 1545, aunque con las carencias señaladas, las cuales no serían enmendadas hasta 1551, año en que nuestro autor publicó el texto

[59] S. di Liso, *Domingo de Soto: Ciencia y Filosofía de la Naturaleza*, ob. cit., pp. 40-41.
[60] Ibíd., p. 41.
[61] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., p. 101.

completo y definitivo de los *Comentarios* y las *Cuestiones*[62]. Estas obras, al igual que había sucedido con los textos de Lógica, gozaron de una tremenda acogida en las universidades del reino y fueron utilizadas incluso en el siglo posterior[63].

Como ya hemos dicho, Soto escribió dos obras sobre la Física de Aristóteles: Los *Comentarios* y las *Cuestiones a los Ocho Libros de la Física*. Ambos son importantes, pero nosotros nos centraremos en las *Cuestiones*, ya que es en ellas donde encontramos el material necesario para comprender la concepción sotiana de la Física y sus aportaciones más importantes en esta esfera. Lo primero que encontramos en ellas son unas consideraciones previas sobre la cientificidad de la disciplina, su objeto de estudio y su método. La Física es una ciencia, nos dice Soto, por diversos motivos[64]. En primer lugar, porque, como toda ciencia, trata con los universales que, en su caso, ha extraído del *ens mobile*. Ahora bien, surge aquí una dificultad, ya que dicho ente es singular y está sometido a movimiento y corrupción, característica enfrentada con el carácter universal de toda ciencia. Pero esto no es un problema para la Física, ya que en realidad el *ens mobile* sólo es corruptible *per accidens*, es decir, en tanto que es individual. En segundo lugar, la Física es una ciencia de tipo especulativo o teórico, pues el objeto al que se consagra es de tipo natural y no producido por el sujeto cognoscente como sucede con los objetos de los que se ocupan las ciencias prácticas. Por último, la Física es una ciencia unitaria, esto es, es una ciencia en sí y no subordinada a otra porque uno es también el objeto que estudia: el ente natural o ente móvil.

De esta manera, vemos que el asunto de la cientificidad de la Física nos conduce directamente al del objeto de estudio de esta disciplina[65]. Para Soto, el ente móvil o natural es todo aquel ente que tiene en sí mismo el principio del movimiento. Esto le lleva a apartarse de algunos autores como Alberto Magno para quien el sujeto de la física era el *corpus mobile*, ya que, si esto fuera cierto, la Física debería dejar de lado la materia, la forma y los accidentes que intervienen en el cambio, puesto que ninguno de ellos es propiamente cuerpo.

Y por último, nos debemos ocupar del método de la ciencia de la Física, algo que nos llevará de nuevo a la importancia que Soto le atribuía a los *Analíticos Posteriores* del *Organon*[66]. Para nuestro autor, el proceder de la Física está íntimamente ligado al de la Lógica, ya que como toda ciencia debe ser una

[62] Ibíd., pp. 102-103.

[63] Ibíd., p. 103.

[64] Ibíd., pp. 46-47. En lo sucesivo me atengo a estas líneas para exponer todo lo relativo a la cientificidad de la Física según la entiende Soto.

[65] Ibíd., p. 47.

[66] Ibíd., pp. 48-53. Además de estas páginas, Di Liso dedica todo el segundo capítulo a la relación existente entre el método científico definido en el *In Dialecticam* y las consideraciones metodológicas sobre la Física que Soto trata en las *Cuestiones*.

explicación a partir las causas y ello únicamente puede realizarse por la vía de los silogismos. Es aquí donde entendemos la importancia de la reforma de la Lógica, dado que sin ella ninguna ciencia podría llevar a cabo sus demostraciones, deducciones o descubrimientos de una forma segura. Estas palabras nos pueden servir para clarificar algo más el método científico del que habla Soto:

> La *scientia* se alcanza mediante un procedimiento demostrativo, es decir, mediante un silogismo válido que tiene como término medio la *causa essendi ac cognoscendi* del objeto investigado. Ella se diferencia del conocimiento intelectivo en virtud de su discursividad y de una *eminentia* menor con respecto al *assensus* dado por el intelecto[67].

Aclarados estos aspectos, podemos explicar brevemente aquellos pasajes de las *Cuestiones* que han convertido a nuestro autor en un personaje clave para entender el nacimiento de la Nueva Ciencia[68]. Ambos se localizan en las cuestiones sobre el libro séptimo de Aristóteles, más concretamente, en las cuestiones tercera y cuarta. La primera de ellas analiza "si la velocidad del movimiento respecto al efecto es alcanzada según la distancia recorrida" y da lugar a que Soto haga su aportación a la cinemática[69]. Para tratar este tema nuestro autor parte de la división del movimiento en uniforme y disforme. Respecto al tiempo, decimos que un movimiento es uniforme cuando un determinado móvil recorre iguales distancias en intervalos iguales, mientras que en el caso del disforme se recorren distancias diferentes en el mismo tiempo o distancias iguales en distintos tiempos. Ambos movimientos a su vez pueden ser uniformes y disformes interesándonos a nosotros el movimiento uniformemente disforme respecto al tiempo. Soto lo define diciendo que es un movimiento disforme tal que "si dividimos según el tiempo (a saber, según anterior y posterior), [la velocidad de] el punto medio de la proporción excede [la velocidad de] el extremo más lento lo que es excedida por el más rápido"[70]. Y para aclarar esto añade nuestro autor el párrafo que le ha hecho pasar a la historia de la Física como un serio antecesor de las teorías de Galileo sobre la aceleración de la caída de los graves:

> Este tipo de movimiento [uniformemente disforme con respecto al tiempo] propiamente sucede en los [graves] naturalmente movidos y en los proyectiles.

---

[67] Ibíd., p. 36.

[68] J. J. Pérez Camacho e I. Sols Lucía, "Domingo de Soto en el Origen de la Ciencia Moderna", ob. cit., pp. 455-475. En lo sucesivo nos basamos en este magnífico artículo para exponer la importancia del pensamiento de Soto en los campos de la cinemática y de la dinámica debido a la claridad expositiva del que hace gala el mismo.

[69] Ibíd., pp. 460-465.

[70] Ibíd., p. 461.

> Donde un peso cae desde lo alto por un medio uniforme, se mueve más veloz en el fin que en el principio. Sin embargo el movimiento de los proyectiles es más lento al final que al principio: el primero aumenta de modo uniformemente disforme, y el segundo en cambio disminuye de modo uniformemente disforme[71].

Es obvio que Soto no es un físico de la Nueva Ciencia, puesto que, tal y como venimos señalando, está totalmente ligado a las teorías medievales y aristotélicas, y en sus obras no hay ni la más mínima referencia al carácter experimental de la Física. Sin embargo, es justo señalarlo como un punto intermedio entre la tradición y las ideas de Galileo a este respecto[72].

En la cuestión cuarta Soto realiza su aportación a la dinámica, una aportación mucho menos importante que la anterior, pero que también merece la pena ser señalada[73]. El título de esta nueva cuestión es "si la velocidad del movimiento, por parte de la causa, es alcanzada según la proporción entre la fuerza motriz y su propia resistencia", y la respuesta de nuestro autor va a anticipar ahora los conceptos galileanos y newtonianos de resistencia interna. La tradición había creído que, para mover un cuerpo, el motor debía aplicar una fuerza tal que venciera la resistencia del medio por el cual se debía mover el móvil, pero nada decía de la resistencia que presentaba la masa del propio móvil y que también debía ser vencida por el motor. La novedad reside en que "Soto concibió la resistencia 1) como interna (hoy diríamos masa inerte) y no sólo resistencia externa del medio; 2) como proporcional al peso"[74], llamando así la atención sobre la resistencia ejercida por el móvil.

Así pues, y concluido ya el análisis de la Física, hemos visto cómo Domingo de Soto se encarga de elaborar un Curso de Artes que saque a la Filosofía de la oscuridad terminista en la que había caído y que la convierta en una disciplina más sencilla y, sobre todo, más útil para el nuevo hombre moderno. El espíritu que anima su reforma está condicionado, una vez más, por su personalidad dialogante, renacentista y humanista le impulsa a intentar recuperar la verdadera doctrina de Aristóteles y situarla como centro de la Lógica y la Física, pero procurando aprovechar en todo momento las mejores aportaciones de las corrientes del momento. Ésta fue una de las grandes contribuciones de nuestro autor, aunque no la única. En el terreno de la Teología también se hará patente

---

[71] Ibíd., p. 462.

[72] Han sido importantes historiadores de la ciencia como Pierre Duhem, Alexandre Koyré y William A. Wallace los que comenzaron a llamar la atención sobre la importante contribución de Soto al desarrollo de la ciencia moderna y los primeros en estudiar exhaustivamente los escritos sobre Física de nuestro autor. Gracias a todos ellos conocemos muchas de estas ideas y comprendemos la importancia que realmente tienen para la historia de la ciencia.

[73] Ibíd., pp. 471-473.

[74] Ibíd., pp. 471-472.

su talante, pero su tarea estará más cercana a la divulgación del método de Vitoria que al de la innovación. A continuación buscaremos describir cómo concibe Soto el método de la Teología y cuál es su papel en la difusión del nuevo quehacer de la Escuela de Salamanca.

III. Las Consideraciones sobre el Carácter y el Método de la Teología

Acabamos de ver que Domingo de Soto se erige como el gran reformador de la Filosofía en la Universidad de Salamanca y, por extensión, en otras grandes e importantes universidades del reino. Sin embargo, en el plano teológico parece que ya no podemos decir tanto de él. Y decimos que sólo lo parece porque, aunque es verdad que la contribución de Soto a la fijación del nuevo método teológico salmantino es más bien limitada, su papel como gran defensor y difusor del mismo es fundamental.

Ciertamente, como el lector habrá podido observar en los capítulos precedentes de la presente obra, el gran reformador del método teológico fue el maestro Francisco de Vitoria. Con su afán por recuperar lo mejor de las enseñanzas de Aristóteles y, sobre todo, de Santo Tomás para interpretar y transformar el cambiante mundo del inicio de la Modernidad en el que le había tocado vivir, Vitoria fundará un método y una Escuela, la de Salamanca, cuyas enseñanzas traspasarán las fronteras de Castilla para llegar al resto de Europa y más allá de los mares. Es ahí donde Soto adquiere el protagonismo en escena, ya que nuestro autor contribuyó muy activamente a la divulgación de la novedad de su maestro y amigo de dos formas diferentes: primero, difundiendo las nuevas ideas por todo el reino a través de la educación de los alumnos de la universidad salmantina que luego habrían de repartirse por todo el territorio; y segundo, defendiendo en el Concilio de Trento a la Escolástica, en general, y el enfoque salmantino, en particular, frente a los ataques que luteranos y humanistas lanzaban contra ella. Lo más importante es que, en ambos casos, la apología sotiana se realizará en diálogo con las diversas tradiciones del momento como el Humanismo Renacentista y pondrá siempre de relieve la aplicabilidad del nuevo enfoque que se estaba realizando en Salamanca para la resolución de los diversos problemas prácticos del momento: religiosos, como la herejía luterana; políticos-jurídicos, como el descubrimiento de América; sociales, como el debate de los pobres; o económico-morales, como el imparable avance de la burguesía prestamista en Europa.

En este orden de cosas, nuestra exposición sobre este tema se va a desarrollar a través de dos apartados afines, pero diferentes. En el primero nos centraremos en los comentarios de Soto a la cuestión primera (artículos del 1-10) de

la primera parte de la *Suma Teológica*. Gracias a estos comentarios académicos, sabemos el parecer de nuestro autor sobre este asunto: que su interpretación coincidía prácticamente con la de Vitoria y que, de esta manera, contribuía a difundir el nuevo método, educando a los futuros maestros que luego habrían de repartirse por España, Europa y América. En el segundo apartado veremos la defensa de las prácticas salmantinas que Soto llevó a cabo en el Concilio de Trento. Con esta defensa de la Teología recogida en el prefacio de su obra *De Natura et Gratia*, nuestro autor puso en conocimiento de las principales autoridades eclesiásticas del orbe el método acuñado por Vitoria y la utilidad del mismo para luchar contra herejes e infieles.

En el nivel metodológico y de fuentes, hemos de decir que este apartado se centrará en su totalidad en los reveladores trabajos de Juan Belda, ya citado en capítulos anteriores, puesto que, a nuestro entender, apenas resulta posible realizar aportación alguna al tema. Los dos artículos en cuestión son los siguientes: "Domingo de Soto. Teología y Método Teológico"[75] y "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento"[76]. Ahora bien, puesto que ambos artículos pueden encontrarse también en el capítulo dedicado a nuestro autor en su ya mencionada obra *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*[77], nos ceñiremos a ella a la hora de citar con la intención de simplificarle su localización al lector.

3.1. *El Método y Lugar de la Teología Escolástica en los Comentarios a la* Suma Teológica *de Santo Tomás*

Debemos comenzar pues nuestra exposición haciendo alusión a los *Comentarios a la Suma de Santo Tomás, Prima Pars*, q.1, a. 1-10[78], realizados por Soto durante el curso 1535-1536[79]. Aunque es gracias al comentario de esta parte de la *Suma* como conocemos la opinión de Soto sobre el carácter, método y estatus científico de la Teología, no debemos interpretar dicho texto como un estéril ejercicio académico. De hecho, lo que se desprende del comentario

[75] J. Belda-Plans, "Domingo de Soto. Teología y método teológico", en Reinhardt, E. (dir.), *Tempus Implendi Promissa: Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 553-582.

[76] J. Belda Plans, "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento", *Scripta Theologica*, 27/2 (1995), pp. 423-458.

[77] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 434-468.

[78] C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, t. 1, Granada, Biblioteca Teológica Granadina, 1962, pp. 131-217. En lo sucesivo, como Belda Plans, seguimos este texto en el que se recogen dos códices de apuntes de alumnos para exponer las impresiones de Soto sobre la Teología.

[79] V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, ob. cit., p. 108.

de Soto es su constante preocupación por solucionar los problemas del mundo que le rodean. Nuestro autor en este comentario aprovechará el contenido del mismo para dilucidar un tema candente del momento: el ataque de luteranos y humanistas a la Teología en general y a su utilidad en concreto y, de la misma, demostrarles a ambas corrientes que la Teología Especulativa o Escolástica, lejos de estar alejada de la realidad, sirve para comprenderla y nos señala como obrar en ella.

Así pues, y en contra de la opinión de Lutero y de los suyos, según la cual la Filosofía y la Teología son disciplinas absolutamente estériles e innecesarias, Soto comienza su comentario exponiendo la necesidad y utilidad de la Teología en general. Para nuestro autor es necesario que exista un conocimiento revelado o sobrenatural de Dios, además de un conocimiento racional o filosófico de las cosas. Lo que ya no queda tan claro es que deba existir el término medio entre ambas: la Teología o facultad de interpretar racionalmente las verdades reveladas[80]. Para probar en contra de los luteranos que este saber intermedio es necesario, Soto nos invita a distinguir dos tipos diferentes pero complementarios de Teología: la Teología Patrística y la Teología Escolástica.

La Teología Patrística es necesaria, puesto que, además de la fe, fue requerida, en su momento, una ciencia que expusiera, defendiera y fortaleciera la verdad revelada de las Escrituras frente a los ataques de herejes y paganos. Esa fue la tarea desarrollada por los Padres de la Iglesia y sintetizada en la Patrística[81]. En este sentido, y, aunque, como defienden los luteranos, la razón de cualquier mortal es igual que la de los Santos Padres, podemos decir con nuestro autor que lo que diferencia a la interpretación patrística es su carácter *quodammodo revelata*: la interpretación de los Padres no se da por revelación directa como la profecía, pero, sí que se hace con cierta iluminación del Espíritu Santo para guiar a la razón a buen puerto[82]. Llegados a este punto, es necesario que notemos que la tarea de este tipo de Escolástica es más bien doble, ya que, por un lado, consiste en la exposición o declaración de la Sagrada Escritura en sí misma y, por otro, junto a esta faceta exegética, desarrolla otra mucho más práctica que consiste en defender la fe cristiana frente a los ataques internos y externos que ésta pueda sufrir[83].

Esta postura podría satisfacer perfectamente a los teólogos humanistas italianos, ya que negaría las pretensiones de Lutero, aunque haría totalmente

---

[80] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 436.

[81] C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, ob. cit., pp. 148-149, n. 15.

[82] Ibíd., pp. 149-150, n. 15.

[83] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 440.

innecesaria la Teología Escolástica: la Teología debería consistir entonces en una interpretación directa de las Escrituras similar a la de los Padres, pero efectuada, no mediante la deducción filosófica y racional, sino mediante el estudio de las lenguas bíblicas para un mejor acceso al sentido de los textos[84]. En este sentido la Teología debería ser exegética y filológica, pero nunca deductiva y filosófica. A esto responde Soto defendiendo el otro tipo de Teología, la Teología Escolástica. Sobre ella dice lo siguiente:

> *Tertia propositio etiam contra istos haereticos grammaticos, qui nescio quid dicunt. Etiam praeter dictam scientiam exponendi Sacram Scripturam fuit necessaria alia scientia, qua ex propositionibus fidei inferentur aliae conclusiones clariores ad operandum et intelligendum. Et haec scientia est qua utuntur doctores scholastici, quam vocamus theologiam*[85].

Muchos son los elementos que debemos desentrañar en esta definición de la Teología Escolástica dada por Soto. En primer lugar, vemos que es una ciencia que busca inferir racionalmente ciertas proposiciones a partir de las verdades reveladas de la Escritura. En este sentido, tampoco sería una ciencia revelada como la Teología Patrística, y estaría un escalón por debajo de ésta al no tratar directamente con la verdad revelada y buscar únicamente ciertas conclusiones a partir de ella[86]. Pero ¿por qué infiere y qué es lo que infiere? Es precisamente aquí donde se va a revelar la adscripción de Soto al método salmantino. Para nuestro autor, muchas respuestas a los problemas de los hombres están consignadas en las Escrituras, pero no todas las soluciones están expuestas en el mismo grado. Lo que haría entonces la Teología Escolástica es, básicamente, utilizar la verdad revelada y las doctrinas de los Padres para deducir de ellas conclusiones necesarias para el conocer y el obrar de los hombres[87]. Su utilidad, además, se ve acentuada por el hecho de que el tiempo histórico, en su devenir, va haciendo aparecer nuevos problemas que exigen nuevas soluciones por parte de los teólogos como bien ejemplifica el descubrimiento de América[88]. La indagación sobre éste y otros temas sería tarea de la Teología Escolástica. El último elemento al que hemos de hacer referencia es el del grado de revelación de este tipo de Teología. Hemos visto más arriba que la Teología Patrística llevaba a cabo un ejercicio de exégesis del texto de las Escrituras, pero lo hacía iluminada por el Espíritu Santo. Nada de esto sucede

---

[84] Ibíd., p. 457.

[85] C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, ob. cit., pp. 150-151, n. 16.

[86] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 440.

[87] Ibíd.

[88] Ibíd., pp. 464-465.

en la Teología Escolástica, porque no es guiada de forma alguna por el Espíritu Santo, lo cual no significa que no tenga contacto alguno con la revelación, ya que, como se ha señalado, su deducción procede desde las verdades reveladas y sus conclusiones pretenden estar siempre en sintonía con ellas[89].

Vemos con ello, pues, que la Teología de la que habla Soto, la Teología Escolástica, es necesaria y útil. Es el tercer eslabón de una cadena que comienza con las propias Escrituras y que continúa con su interpretación por parte de la Teología Patrística[90]. No obstante, en esta Teología hay sólo un primer nivel muy limitado de aplicabilidad, ya que los Padres también utilizan la razón para defender la fe frente a los ataques heréticos y paganos. La Teología Escolástica desarrolla ya plenamente el carácter racional y práctico de la Teología para, teniendo en cuenta los dos escalones anteriores, ofrecer a los hombres verdades teóricas y prácticas que respondan a problemas del mundo circundante. Esa es la novedad de la Escuela de Salamanca y ese es el elemento que quiere poner de relieve el propio Soto ante sus alumnos.

Una vez aclarado esto y entroncando directamente con el tema del grado de revelación de la Teología Escolástica, Soto va a preguntarse si dicha disciplina es o no es una ciencia en sentido estricto como vimos que sucedía con la Lógica y la Física. Ya Santo Tomás había aclarado que la Teología no podía ser una ciencia en sentido propio porque carecía de la evidencia y de la universalidad que se le presuponen al resto[91]. Sin embargo, el aquinate solucionaba el problema "estableciendo que es una ciencia subalternada a la ciencia de los bienaventurados en la gloria, en cuya evidencia se apoyaría"[92]. La respuesta de Soto seguirá esta línea y se limitará a profundizar en dichas ideas. Como él bien señala, y como venimos viendo en este apartado, muchos en tiempo de nuestro autor ponían en duda el carácter científico de la Teología al no producir ésta asentimiento claro y evidente. Simultáneamente, otros tantos, por lo general seguidores de Santo Tomás, defendían la cientificidad de la misma, aunque sin demostrar cómo la Teología producía asentimiento claro y evidente, algo que a todas luces resulta inaceptable para Soto[93]. El dominico confiesa que, en el caso de la Teología, son más claras las conclusiones que los principios de las que se derivan, porque dichos principios son los principios de la fe y éstos, como, por ejemplo, el de la Trinidad, son generalmente oscuros[94]. Ahora bien, como dice

[89] Ibid., p. 440.

[90] Ibid., pp. 443-444.

[91] *Suma Teológica*, I, q.1, a.2.

[92] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 445.

[93] Ibid., pp. 445-446.

[94] C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, ob. cit., p. 158, n. 22.

el propio Soto, que la Teología deduzca de la fe no quiere decir ni que sea igual a ella ni que no sea ciencia:

> *Respondetur quod haec est disputatio de nomine. Nihilominus S. Thomas bene vocavit eam scientiam et non fidem; licet sit obscura, non sequitur quod sit fides. Fides est enim assensus sive habitus qui habetur immediate per revelationem et non per discursum; assensus autem, qui infertur per consequentias bonas, dummodo sit certus est scientia*[95].

En este sentido, la Teología es ciencia porque el asentimiento que se da a sus consecuencias sí es cierto y firme, aunque no sea evidente. Estaría a medio camino entre la oscuridad demostrativa de la fe y la evidencia y universalidad de la ciencia en sentido propio, pero en ningún caso se podría negar su carácter científico como pretenden luteranos y humanistas. Además, como señalaba el propio Santo Tomás, es una ciencia subordinada a la ciencia de los bienaventurados en la gloria porque comparte con el conocimiento de los santos el objeto, es decir, el conocimiento de Dios, aunque el medio sea distinto, ya que los santos conocen su objeto de forma directa y el nuestro es mediado por su propio testimonio. Es así como se prueba esta idea del aquinate y de Soto y como se acaba de explicar el carácter científico de la Teología Escolástica[96].

Hemos visto hasta ahora qué es la Teología para Soto y el carácter científico de la misma. Seguidamente, pretendemos demostrar que dicha ciencia procede de forma argumentativa o, si se prefiere, especulativamente[97]. Este punto tiene mucho que ver con el anterior, ya que en primer lugar se quiere comprobar si la Teología es realmente especulativa en contra de lo que algunos sostienen. Quienes lo niegan se basan en que las verdades de la fe se proponen para ser creídas por autoridad, pero no se demuestran. Frente a ello, y siguiendo a Santo Tomás, nuestro autor propone varios ejemplos que prueban el carácter argumentativo de la Teología y la utilidad de la misma. El primero de ellos contesta directamente al argumento anterior diciendo que lo que demuestra la Teología no son sus principios como el resto de ciencias, sino que demuestra sus conclusiones partiendo únicamente de aquellos principios contenidos en la Escritura. En segundo lugar, se puede usar la argumentación teológica para convencer a los herejes de sus errores y volverlos por el buen camino como el propio hacer de Soto y el resto de teólogos salmantinos nos demuestra. En el tercer y último ejemplo se señala que, aunque no podamos usar la Teología

[95] Ibid., pp. 163-164, n. 27.

[96] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 450.

[97] Ibíd., pp. 450-452. En lo sucesivo me baso en estas pocas páginas para exponer el carácter especulativo de la Teología.

para sacar a los infieles de sus errores, sí que podemos usar la luz natural para rechazar los ataques que éstos lancen sobre nuestra fe. Aclarado el carácter especulativo de la Teología, nos falta ver cómo especula, es decir, cuál es la metodología de la argumentación teológica. Aquí Soto se limita a seguir la opinión de Santo Tomás, quien afirma que dicho método es cuádruple: la utilización de la autoridad de la Sagrada, la autoridad de los Santos Padres, la fuerza de la razón natural y, por último, la autoridad de los filósofos[98].

En síntesis, éste es el contenido de las lecciones que Domingo de Soto impartía a sus alumnos en la Universidad de Salamanca. Teniendo en cuenta que dichos pupilos acabarían extendiéndose por gran parte de España, Europa y América, podemos suponer que ésta era una forma bastante eficaz de propagar el nuevo método salmantino; un método que pretendía renovar la Teología para aplicar sus deducciones y conocimientos a los nuevos problemas que iban apareciendo en el recién estrenado mundo moderno.

3.2. *La Defensa de la Teología Escolástica en el Concilio de Trento: la Difusión de la Renovación Teológica Salmantina por Parte de Domingo de Soto*

El destino le deparaba a Soto un papel aún más importante en la difusión del nuevo hacer filosófico y teológico que se estaba desarrollando en Salamanca. Tal y como vimos, en enero de 1545 el emperador Carlos V le escribe una carta para comunicarle su elección para representar, en lugar del ya enfermo Francisco de Vitoria, sus intereses en el Concilio que se iba a celebrar en la ciudad de Trento. Entre las múltiples discusiones que allí se produjeron, una de las más importantes trató el tema de la necesidad de la *lectio biblica*, es decir, el de la necesidad de imponer en conventos y monasterios el nuevo método humanista de los gramáticos para la interpretación de las escrituras. A este respecto existían dos pareceres opuestos: por un lado, el de los humanistas que defendían la supresión de la decadente y estéril *lectio scholastica* o enseñanza de la escolástica en monasterios, conventos y universidades en favor de su nuevo método y, por el otro, el de los escolásticos renovados que insistían en la necesidad y utilidad de la Teología Especulativa[99]. Obviamente, éste era el clima ideal para que nuestro autor expusiera ante las más altas eminencias teológicas de Occidente su parecer sobre el método teológico o, mejor dicho, el parecer de

[98] C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, ob. cit., pp. 210-211, n. 66.

[99] J. Belda Plans, "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento", ob. cit., pp. 425-430. Señalamos mejor el artículo de Belda Plans antes que la síntesis que hace en su libro, porque este apartado en concreto se encuentra mejor explicado en el primero que en el segundo.

la Escuela de Salamanca sobre el particular. Con ello el proyecto de nuestros pensadores traspasaba todas las fronteras y recibía ante la élite intelectual y eclesiástica europea un bautismo de fuego en un exigente campo de batalla del que, cuanto menos, saldría bastante bien parado: en la quinta sesión celebrada en junio de 1546 se aprobaba "el decreto de reforma *De Instituenda Lectione Sacra Scripturae*, que, entre otras cosas, imponía a todos los monasterios y conventos de religiosos la institución de la *lectio bíblica*, aunque sin mencionar nada sobre la *lectio scholastica*, la cual debía ser suprimida, según la tendencia humanista del Concilio"[100].

Esta es la atmósfera en la que Soto escribe el prólogo de su obra *De Natura et Gratia*, el texto en el que vamos a centrar la atención en este subapartado. En él seguramente se recoge la esencia de la famosa intervención en defensa de la Teología que Soto llevó a cabo ante el Concilio el 20 de mayo de 1546 y del que pocos testimonios nos han quedado[101]. A continuación, expondremos las ideas más importantes del mismo. Algunas son, simplemente, ampliación de lo ya mencionado más arriba al tratar del Comentario a la *Suma*, pero otras consisten en nuevas e interesantes aportaciones con el mismo *leitmotiv*: la Teología Especulativa es útil y es perfectamente aplicable para la solución de problemas prácticos y actuales[102].

Soto comienza este prefacio señalando el clima de rechazo a la Teología Escolástica que reina en ese momento. No es nada que no hayamos comentado antes, pero aquí nuestro autor amplía su comentario con ideas importantes. En primer lugar, la Teología es rechazada de plano por Lutero y sus seguidores. El mayor problema de este rechazo a la autoridad teológica y del irracionalismo en relación a la fe es que hacen imposible el diálogo y la búsqueda de puntos de encuentro con ellos, algo que se antojaba urgente y que en cierto modo confería su sentido al Concilio[103]. Sin embargo, los enemigos de la Teología Especulativa no sólo están fuera de casa, sino que también moran en el interior del Concilio. Soto señala que el luteranismo ha calado hondo en los propios católicos y ha dado lugar a esa corriente humanista que también ataca el hacer teológico. Desde las posiciones de dichos humanistas, con gran fuerza

[100] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 455.

[101] J. Belda Plans, "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento", ob. cit., p. 428.

[102] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 455-468 y J. Belda Plans, "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento", ob. cit., pp. 423-458. Como ya dijimos al inicio de este apartado, seguimos los textos de Belda Plans a este respecto, porque poco o nada se puede añadir a lo que el investigador aporta.

[103] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 456.

dentro de la propia Iglesia y del propio Concilio, se lanza un doble ataque contra la Teología: uno de corte negativo en el que se niega la especulación y la deducción racional de ésta en favor de una vuelta al genuino mensaje de las Escrituras y del saber de los Padres; y otro positivo en el que, frente al método de las cuestiones y las disputas de corte dialéctico, se plantea un nuevo método histórico-filológico y de corte más bien gramatical y retórico en el que las lenguas bíblicas son utilizadas para interpretar y exponer el verdadero contenido de la Biblia[104].

Soto critica por igual a las dos tradiciones, es decir, a la luterana y a la humanista, aunque con la segunda sí que va establecer un diálogo productivo. Haciendo gala de su carácter comprensivo y de su hábito de aprovechar lo mejor de cada tradición, Soto va a reconocerle a la corriente humanista dos aciertos: en primer lugar, la necesidad de dominar perfectamente las lenguas bíblicas por parte de los teólogos debido a que, si estos quieren realizar deducciones a partir de los presupuestos de fe, deberán conocer correcta y obligatoriamente los libros en los que se encierran; y en segundo lugar, el acierto al criticar el carácter decadente y despegado de la realidad en el que la Escolástica tardo-medieval había caído[105]. Ahora bien, aunque se reconoce el acierto de las observaciones no se aceptan sin más. Así, respecto a la necesidad de conocer las lenguas bíblicas, Soto señala que no debemos quedarnos sólo en ellas y que la exégesis bíblica sin la guía de la razón especulativa es totalmente inútil. El motivo de esto es doble, ya que esta interpretación ciega ni sirve para extraer todas las consecuencias teóricas y prácticas de las Escrituras, ni puede defender a la fe de los ataques de los herejes luteranos.

En lo tocante a la renovación de la Teología la cosa no es tan sencilla y merece un análisis adicional. Ya hemos señalado en varias ocasiones que la idea de que la Teología había llegado a su límite al final de la Edad Media era un sentir común a principios de la Modernidad. También era común la opinión de que ésta debía ser renovada, aunque teólogos humanistas y especulativos no coincidieran en la forma de hacerlo[106]. La postura de Soto, que, en general, es la de Salamanca en ese momento, pone de relieve el carácter renacentista de nuestro autor, aunque él, en lugar de fijar dicho renacer en los clásicos greco-latinos y en los Padres de la Iglesia como los humanistas, lo haga en Aristóteles y, sobre todo, en la Escolástica de Santo Tomás. Pero es que, además, la intención renovadora supone, por parte del autor, realizar una purga de todo aquello que es superfluo y nocivo para la tarea que se le supone a la Teología

[104] Ibíd., p. 457.

[105] J. Belda Plans, "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento", ob. cit., pp. 434 y 441.

[106] Ibíd., pp. 439-440.

Escolástica. Es el propio Soto el que nos explica su intención en el prólogo que nos ocupa:

> *Verum hoc tamen vicissim persuasum contendo, quod uti oculus ophthalmia laborans non protinus crebro eroitur, sed collyriis propter eius optimam usuram curatur, ita fit res scholastica amputanda. Nempe et a sophismatum quidem nugis et a metaphysicorum vanis ponentis repurganda, quibus est sordibus apud nonnullos authores indigne foedata. Detur tamen summa opera en penitus depereat, sed instauretur potius*[107].

Lo que aquí nos menciona Soto es la necesidad de purgar a la Teología Especulativa de todo lo superfluo, concretamente de las simplezas de sofismas y de las ficciones metafísicas, para que ésta pueda cumplir eficazmente con la tarea que se le encomienda: el conocimiento y la interpretación de la realidad para beneficio de los hombres. Ya vimos, al tratar la reforma del Curso de Artes, que estos males llevaban lastrando la Filosofía desde tiempo atrás, y que Soto se encargó también de limpiarla y purificarla para un mejor funcionamiento de la misma. Lo que aquí se está proponiendo es exactamente una reforma similar, pero aplicada ahora a la Teología. Para ello, lo primero que debemos hacer es convencer a los humanistas de su valor y utilidad, intento que Soto lleva a cabo reinterpretando el problema clásico de las relaciones fe-razón. Nuestro autor enlaza aquí con lo que vimos más arriba y presenta a la Teología Especulativa como una continuación lógica y necesaria de la Teología Patrística. De hecho, y apelando a la devoción de los humanistas por los Santos Padres, Soto sitúa el inicio de la Teología Especulativa en los propios Padres y, más concretamente, en el mismo San Agustín[108]. Ellos la abrazaron y desarrollaron porque conocían el potencial práctico de la misma, un potencial que a lo largo de los años se había perdido y que ahora la Universidad de Salamanca estaba recuperando para comprender y solucionar los problemas del momento. El propio Soto se encarga de exponer los avances salmantinos ante el Concilio y de recordar a los asistentes la importancia de la Escolástica original:

> *Quod praeter illa divinorum arcana caetera omnia, nempe quae ad leges, quae ad virtutes et vitia, quae ad officia humana, contractus, necessitudinesque hominum attinet (quae sunt cuneta in Republica Christiana cognitu maxime necessaria) soli sunt scholastici, a quibus discutiuntur et pertractantur. Quorum rationes magna ex parte philosophia subministrat*[109].

---

[107] Domingo de Soto (1547), *De Natura et Gratia*, Salamanca, Alfonso de Neyla (ed.), 1577, p. 2/2. Usamos esta edición por ser la misma que utiliza Belda Plans. Lo que se indica al final es la página y la columna en la que se localiza la cita utilizada.

[108] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 462-463.

[109] Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, ob. cit., p. 3/1.

Es este carácter práctico, esta preocupación por los problemas humanos del momento, lo que liga directamente a Soto y al pensamiento salmantino con el Humanismo. La Filosofía y la Teología no deben ser saberes estériles encerrados entre los muros universitarios, sino que deben producir conocimiento para comprender y manipular el cambiante mundo del inicio de la Modernidad. Lo que ellos estaban haciendo mostraba, precisamente, la utilidad de este método de pensamiento aplicable a temas tan distintos como la colonización de América, la moral económica o las controversias religiosas del momento. A partir de la participación de Soto en el Concilio de Trento toda la intelectualidad cristiana iba a conocer qué se estaba haciendo en la Universidad de Salamanca.

De hecho, y como colofón a esta exposición de la utilidad de la Teología Escolástica para la solución de los problemas prácticos del momento, Soto expone cómo ésta hacer puede servir para refutar y resolver las propuestas heréticas de los luteranos. La idea de nuestro autor es que "el método filológico y gramatical (de moda en estos tiempos en que escribe Soto) no bastaría en esta función apologética de la Teología. Por lo tanto, como siempre habrá pseudo-filósofos que produzcan herejías, siempre el uso de la sana filosofía (razón) será necesario en Teología"[110]. Así pues, la Teología Especulativa, en contra de lo que creen los humanistas, es de mucha utilidad y debe ser renovada, no sustituida.

De esta manera, hemos visto que Soto es el gran renovador de la Filosofía en Salamanca y el gran difusor de las ideas de su Universidad en materia de Teología por toda Europa. En uno y otro terreno nuestro autor recoge lo mejor de cada tradición para fusionarlo con el enfoque salmantino y dar lugar a un tipo de pensamiento totalmente novedoso. Sin embargo, la novedad del mismo no hace que no puedan rastrearse en él múltiples elementos que nos permitan clasificarlo como escolástico, humanista y renacentista. En este sentido, tendríamos un pensamiento que aunaría lo mejor del pasado con las corrientes más vanguardistas del siglo XVI y, sobre todo, un pensamiento absolutamente útil y operativo para resolver los primeros problemas que se le planteaban al recién nacido hombre moderno. En resumen, y pese a su profundo sabor escolástico y tomista, el pensamiento de los autores salmantinos es un pensamiento plenamente y dirigido por completo a problemas modernos.

[110] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 466.

IV. *De Iustitia et Iure*: un Breve Análisis de la Obra Clave de Domingo de Soto

Han sido expuestas, hasta ahora, dos facetas afines pero distintas de Domingo de Soto. Hemos comprobado, en primer lugar, que se constituye como el gran reformador de la Filosofía en la Universidad de Salamanca, llevando a cabo una renovación del Curso de Artes que recupera la tradición aristotélica, aunque conservando lo mejor de la modernidad. Por otra parte, lo hemos presentado también como el gran valedor y difusor del método teológico acuñado por Vitoria para la Escuela de Salamanca. El afán práctico caló también en Soto, ya que bien fuera como transformador, bien como divulgador, su intención fue siempre la de elaborar un saber de utilidad, un conocimiento que pudiera ayudar a los hombres modernos a comprender y dominar el nuevo tiempo que les había tocado vivir. En este nuevo apartado transitaremos el mismo camino y analizaremos otra de las grandes aportaciones de Soto al terreno del pensamiento: su obra *De Iustitia et Iure*. En el escrito de Moral, Filosofía Social, Filosofía del Derecho o Política, nuestro autor se revela simultáneamente como amplificador y como elaborador de ideas. Amplificador, porque ya Vitoria había tratado muchos elementos de Filosofía Práctica a través de su nuevo método teológico; pero también creador de nuevas teorías, porque su obra será el gran texto o la gran muestra de la aplicación del nuevo hacer de la Escuela de Salamanca a los asuntos del derecho, la Política y la Moral Económica.

A continuación analizaremos esta otra gran aportación de Soto al mundo del pensamiento y lo haremos a través de dos epígrafes. En el primero intentaremos dejar clara la génesis de uno de los últimos escritos de Soto, su estructura y su contenido. Al hacer esto último, enunciaremos muy brevemente el argumento de cada uno de los diez libros que integran el *De Iustitia et Iure*, pero, dada la importancia que el propio Soto le atribuye, nos detendremos brevemente en los temas de Moral Económica que son tratados en el libro sexto. Aquí veremos las opiniones del autor sobre la usura o préstamo con intereses, sobre el contrato de compraventa o sobre el cambio de moneda. En un segundo epígrafe, analizaremos más extensamente el Tratado sobre las Leyes de Soto o, mejor dicho, el primer libro de los dos que lo componen, pues la ley divina es tratada por nuestro autor en el segundo libro del *De Iustitia et Iure*. Nos detendremos en el primero, es decir, el que estudia la ley en general y las leyes eterna, natural y positiva en particular, porque es el que los expertos en el pensamiento del dominico segoviano más han tratado.

En un nivel metodológico cabe señalar que son muchas las grandes obras sobre los contenidos del *De Iustitia et Iure* que se pueden mencionar como indis-

pensables; aunque, por motivos de espacio y tiempo, nos hemos decantado sólo por unas pocas. Así, para hablar sobre la génesis y la estructura de la obra utilizaremos sobre todo el estudio de Belda Plans sobre la Escuela de Salamanca que ya hemos mencionado[111] y la de Venancio D. Carro *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídico-Política*[112]; mientras que para los contenidos de Moral Económica son de obligada referencia el libro de Jaume Brufau, *El Pensamiento Político de Domingo de Soto y su Concepción del Poder*[113] y, sobre todo, el de José Barrientos, *Un Siglo de Moral Económica en Salamanca (1526-1629), Vol. I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*[114]. Por último, acerca de los contenidos jurídicos de la obra de Soto, habría que señalar la de Domingo Ramos-Lissón titulada *La Ley según Domingo de Soto*[115] y el magnífico resumen de Alfonso Zahar Vergara, *La Filosofía de la Ley según Domingo de Soto*[116]. Comencemos, pues, viendo cómo se gesta este *De Iustitia et Iure.*

4.1. *Génesis, Estructura y Contenidos del* De Iustitia et Iure

Soto publica el *De Iustitia et Iure* en 1553, aunque la que generalmente se utiliza es la edición posterior de 1556, una nueva versión que incluye un gran número de modificaciones importantes y servirá de base para las posteriores reimpresiones[117]. Sabemos, por lo que vimos en la biografía, que en ese momento Soto había conseguido, algo contra su voluntad, la cátedra de Prima en 1552, y que en 1555 había emprendido los procedimientos necesarios para conseguir la jubilación, obteniéndola, finalmente, al año siguiente. Y sin embargo, en estos años en los que nuestro autor sólo buscaba dedicarse a la vida contemplativa, va a dedicar gran parte de sus escasas fuerzas a la redacción de esta obra ingente. ¿Por qué? Es el propio Soto el que nos lo explica en el prólogo de su obra:

> Por esta causa, yo, que después de haber empleado muchos años en la enseñanza, me había despedido de esta ocupación para atender a otros asuntos públicos, y que, libre de éstos, me había entregado al estudio de las sagradas letras,

[111] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 487-498.

[112] V. D. Carro, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, ob. cit., pp. 101-205.

[113] J. Brufau Prats, *El Pensamiento Político de Domingo de Soto y su Concepción del Poder*, Universidad de Salamanca, 1960, pp. 73-117.

[114] J. Barrientos García, *Un Siglo de Moral Económica en Salamanca (1526-1629), Vol. I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Universidad de Salamanca, 1985, pp. 139-278.

[115] D. Ramos-Lissón, *La Ley según Domingo de Soto*, Pamplona, EUNSA, 1976.

[116] A. Zahar Vergara, *La Filosofía de la Ley según Domingo de Soto*, México, Editorial *Ius*, 1946.

[117] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", ob. cit., p. 251.

> cuando de nuevo los deseos de la escuela, sin yo pensarlo, me reclamaron para el mismo oficio, y los Padres Conscriptos, contra mi voluntad, me hicieron volver a él, y mis Superiores me obligaron a la fuerza a ello, y cuando después, a petición pública me correspondió esta explicación acerca de la justicia, comenzaron sin cesar a suplicarme que diera a la publicidad lo que había expuesto en la cátedra, a fin de que los presentes se vieran libres del trabajo de copiarlo y los ausentes pudieran disfrutar también de nuestra labor, accedí gustosísimo, porque tiempo hacía ya que también yo abrigaba este pensamiento[118].

De esta forma, una vez más, las instituciones reconocían la autoridad y el buen hacer docente de Soto para redactar un buen libro de texto que pudiera ser usado en la explicación de asuntos jurídicos y políticos, y nuestro autor aceptaba en función de su vocación docente y de su preocupación práctica. Y el resultado no debió de decepcionar a nadie, porque la obra fue reimpresa en toda Europa en treinta y ocho ocasiones[119] e inauguró toda una tradición de tratados, *De Iustitia et Iure* o *De Legibus*, que se propagará a lo largo de la Modernidad[120]. Además, vemos en el final del texto que, pese a lo inesperado del encargo, la materia de la obra no era en absoluto desconocida para el dominico. Sabemos que llevaba varios cursos explicando la *Secunda Secundae*, que es el texto que, en cierto modo, vertebra su exposición y que parte del contenido de alguna de sus obras trataba de una forma u otra estos asuntos. Por lo tanto, una vez más la idoneidad de Soto para este encargo y su compromiso con el mismo volvían a ser incuestionables.

Una vez vista la génesis de la obra, debemos intentar exponer la estructura y los contenidos de la misma. Para entender perfectamente su intención, debemos situarla dentro de la temática correspondiente: el ámbito de la Teología Moral[121]. Se puede resumir esto diciendo que, mientras que el análisis teológico que la tradición medieval había hecho de la moral era puramente teórico y se insertaba dentro de los grandes sistemas especulativos de los maestros, el nuevo enfoque comenzado por Vitoria y los suyos a partir de los comentarios a la *Secunda Secundae* intentaba dar solución a los problemas prácticos del nuevo

---

[118] Domingo de Soto (1556), *De Iustitia et Iure Libri Decem (5 tomos.)*, ed. de V. D. Carro, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, I, Prólogo. Para citar en lo sucesivo la edición canónica de la obra de Soto lo haremos de la siguiente manera: primero señalaremos el volumen de la edición del padre V. D. Carro en el que se encuentra el texto y después su paginación. No mencionamos el libro correspondiente de la obra de Soto porque éste es un dato que aparecerá en todos los casos en el cuerpo de nuestra exposición.

[119] P. Cuesta Domingo, "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", ob. cit., p. 251.

[120] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 489.

[121] Ibíd., pp. 487-489.

mundo que se abría ante sus ojos. El tratado de Soto va en esta dirección y, tras una dedicatoria al primogénito de Felipe II en el que le invita a seguir las enseñanzas del tratado en su futuro quehacer político, nos explicará que la virtud de la justicia debe ser analizada para que brille en los asuntos públicos y, sobre todo, para que su vicio contrario, la injusticia, sea desterrada del reino[122]. No es así casual que, dada la intención práctica de nuestro autor, se dedique tanto o más tiempo a la localización y al análisis de las injusticias que a todo lo demás.

Con el objetivo de escribir un tratado teórico sobre la justicia y el derecho y con la intención práctica de ofrecer una guía al gobernante para acabar con las injusticias que recorren su reino, Domingo de Soto divide su obra en diez libros. Los dos primeros contienen básicamente el tratado de la ley, es decir, el análisis de la ley en general, de la ley eterna, la natural, la positiva o humana y, por último, en el segundo libro, de la ley divina. ¿Por qué separar la ley divina en un libro aparte? Según nuestro autor, puesto que el resto de las leyes conducen al hombre a su fin natural y la ley divina es la que le indica el camino hacia la felicidad suprema, se hace necesario por motivos de claridad un trato por separado de ambas para su mejor comprensión[123]. En este segundo libro, se analiza, a su vez y por separado, todo lo tocante a la "ley divina vieja" y a la "ley divina nueva" siguiendo el plan establecido por Santo Tomás. El tercer libro viene a completar esta especie de tratado de la ley con el análisis del derecho como objeto de la justicia y de la justicia misma como virtud consistente en "un hábito con que con voluntad perpetua y firme se da a cada uno lo suyo"[124]. Al estudiar el derecho, Soto distingue entre el derecho natural y el positivo, a la par que situará al derecho de gentes como una especie totalmente diferente de las anteriores y que se encontraría a medio camino entre ellas[125]. Por su parte, al estudiar la justicia como virtud, el dominico pasará por temas tan dispares como el carácter y objeto de la justicia, la injusticia en general como vicio opuesto, el juicio o la tipología de la justicia. Al hacer esto último, se distingue la justicia conmutativa de la distributiva, consagrando así el resto del libro tercero al examen de la justicia distributiva y a su vicio: lo que Soto llama "la acepción de las personas"[126].

---

[122] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, ob. cit., I, Prólogo.

[123] Ibíd., I, p. 82.

[124] Ibíd., II, p. 201.

[125] Ibíd., II, pp. 194-198. Aunque no nos vamos a detener ahora en la taxonomía del derecho que elabora nuestro autor, podemos decir muy rápidamente que el derecho de gentes se distingue del natural porque es derivado por deducción de sus principios generales, y se distingue del civil porque es igual en todo tiempo y lugar y no es aprobado por convención como el derecho humano.

[126] Ibíd., II, p. 250. Aquí define Soto la acepción como una justicia consistente en no tener en cuenta para la distribución nada más que a la persona o las cualidades de la misma.

Siguiendo con el plan establecido, nuestro autor dedica los libros cuarto, quinto y sexto al análisis de la justicia conmutativa y a las diversas injusticias que contra ella se cometen[127]. Así, en el libro IV tratará los dos elementos que sirven de base a la justicia conmutativa: el dominio o propiedad de las cosas y la restitución del mismo en el caso de que éste sea violado[128]. Para ello se define el dominio, se establece su tipología, se enumeran las formas de adquirirlo y traspasarlo, etc. Una vez asentadas las bases, los libros V y el VI se dedican ya a analizar la justicia conmutativa propiamente dicha. En el quinto se estudiarán todas las injusticias que se cometen contra la voluntad de los hombres para privarle de algún derecho legítimo, es decir, del homicidio, la mutilación o el hurto[129]; mientras que en el libro sexto se tratan aquellas injusticias que se cometen contra los hombres en los contratos que suscriben voluntariamente. Es este libro VI el que sintetiza la moral económica de nuestro autor tratando los temas de la usura, los contratos de compraventa o el cambio de divisa.

Ya por último, los libros séptimo, octavo, noveno y décimo tratarán de los votos religiosos, del juramento, de los diezmos y la simonía y de los ministros de la fe cristiana, respectivamente. Dicho de otro modo: "los cuatro últimos los dedica a un largo tratado sobre la virtud de la *Religión*, en cuanto que es una parte potencial de la *Justicia*"[130].

Analizados la intención, la estructura y el contenido general del *De Iustitia et Iure* de Domingo de Soto, y antes de pasar al tratado de la ley, es necesario que nos detengamos un momento en exponer más detalladamente los temas que nuestro autor analiza en el libro sexto de su obra. Pero, ¿por qué este libro y no cualquier otro? En primer lugar, porque es ahí donde nuestro autor expone toda su doctrina sobre la moral económica, uno de los elementos por los que ha pasado a la historia del pensamiento. Pero el segundo motivo nos lo ofrece el mismo Soto al inicio del mencionado libro:

> Hemos llegado, por fin al objeto de la obra, que fue la causa principal que nos hizo pensar en escribirla. La infinidad, digo, de usuras, de contratos, de cambios y de simonías fue la que movió principalmente nuestro ánimo a emprender una obra de tal magnitud. Porque estamos viendo que los tiempos actuales se hallan tan infestados de tales injusticias y ambiciones, que apenas nos queda esperanza de poder hacer ver la verdad. Sin embargo, con la ayuda de Dios

[127] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 490-491.

[128] A. Poncela González, "Domingo de Soto: Análisis Antropológico de la Facultad del Dominio", *Anuario Filosófico*, 45 (2012), pp. 343-366.

[129] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, ob. cit., III, p. 382.

[130] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 491.

> emprenderemos nuestro trabajo [...] Él se encargará de tocar el corazón de aquellos a quienes les interesa, para que ajusten sus costumbres a la verdad, que es lo que se pretende con todo trabajo de filosofía práctica[131].

Este párrafo completa el que ya hemos citado más arriba sobre el motivo de la obra y confirma nuestra lectura de la intención del autor: hay una pretensión teórica y pedagógica, pero, sobre todo, siguiendo con el afán práctico de la Escuela de Salamanca y del propio Soto, lo que se busca es transformar la realidad del momento y hacerla más habitable para los hombres. Más concretamente, lo que busca el dominico con este libro es reglar el nuevo panorama económico de inicios de la Modernidad para guiar los pasos de los hombres por la senda de la moral y para evitar injusticias y abusos por parte de los comerciantes.

Para entender del todo el objetivo y la solución de Soto, se hace necesario realizar aquí una serie de puntualizaciones. En primer lugar cabe señalar que nos encontramos en un momento en el que las nuevas condiciones socio-económicas van a dar lugar poco a poco al auge de la burguesía y a la aparición de la economía capitalista. Todo esto se explica por la confluencia de elementos que se produce a inicios del siglo XVI: se produce un continuo flujo y reflujo de dinero y metales preciosos por toda Europa gracias a los bienes procedentes de los nuevos territorios, con ello se reaviva el comercio y el tráfico de mercancías, las guerras en las que se encuentran sumidos los territorios del continente requieren un dinero que atesoran mercaderes y banqueros, etc.[132] A esto hay que añadirle, en segundo lugar, que en este momento de cambio el dinero no acaba de ser entendido todavía como un bien en sí mismo capaz de generar riqueza, sino que es visto como un útil o elemento intermedio que posibilita el trueque entre bienes verdaderos[133]. Es esta vieja lectura de la utilidad del dinero la que condiciona, como veremos enseguida, la interpretación que nuestro autor realiza sobre las prácticas económicas de su momento y su juicio sobre la moralidad de las mismas. Por último, debemos decir que Soto en ningún momento pretende condicionar el progreso de la economía del momento, sino que sólo busca que ésta se desarrolle en todo momento de forma moral y de acuerdo con los requerimientos de la religión. Hay que tener aquí en cuenta que nuestro autor se revela como un gran conocedor de la realidad económica del momento a la hora de hacer sus valoraciones y que en muchas ocasiones

---

[131] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, ob. cit., III, p. 505.

[132] J. Brufau Prats, *El Pensamiento Político de Domingo de Soto y su Concepción del Poder*, ob. cit., pp. 75-79.

[133] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., p. 494.

eran los propios comerciantes y banqueros, fieles religiosos también, los que consultaban a los teólogos para acondicionar su tarea a las Escrituras y evitar así la condenación de sus almas[134]. Esto debería bastar para demostrar que el discurso de Soto no es un discurso de censura desde la moral hacia la economía, sino que es un intento de compatibilizar dos ámbitos que ya desde el principio de la Modernidad parecían difíciles de conciliar.

Una vez aclarada su intención, Soto entra de lleno en el análisis de la usura, o lo que es lo mismo, de aquellos préstamos en los que el prestamista pedía un porcentaje de más por su servicio. Nuestro autor llega a la conclusión de que, en general, la usura es pecado mortal, porque atenta contra la ley natural y contra los principios de la ley conmutativa[135]. ¿Por qué? Pues porque para Soto, y aquí se demuestra esa visión especial del uso del dinero de la que acabamos de hablar, lo justo se dicta en función de la igualdad y la igualdad consiste en devolver 10 por los 10 prestados. A esto hay que sumarle, además, que quien presta dinero presta un bien como el pan en el que la trasferencia del bien supone transferir simultáneamente el dominio y el uso, por lo que cobrar un porcentaje añadido por su uso (que es lo que se hace con la usura) supone en realidad cobrar dos veces por una misma cosa: por el dinero en sí mismo y por el derecho a usarlo[136]. Es ahí donde reside la injusticia. El dominico es consciente de que muchos Estados permiten estas prácticas y lo legitima diciendo que, aunque a veces se haga caso omiso de esta injusticia porque el poder político no lo puede controlar todo, lo que seguro que no hace el Estado es actuar para que un usurero cobre el dinero que se le debe o desatender las protestas de aquellos que han sido víctimas de usura[137].

Sin embargo, y en función de esa visión sotiana de la justicia como igualdad, nuestro autor legitima un tipo de usura: la que se reclama para compensar el daño causado al prestamista cuando el prestatario no devuelve el montante en el tiempo establecido[138]. Sólo aquí es lícita la usura y condicionada a que el porcentaje añadido sea el adecuado. En la misma línea van las reflexiones de Soto sobre el contrato de compraventa y sobre el cambio de divisa[139]. Respecto al primero, nos dice el pensador segoviano que el comercio es beneficioso para el género humano y que lo que es realmente enjuiciable son las prácticas de algunos comerciantes al establecer los precios de los productos. Soto rechaza el

[134] Ibíd., p. 492.

[135] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, ob. cit., III, pp. 508-510.

[136] Ibíd., p. 509.

[137] Ibíd., pp. 513-514.

[138] Ibíd., p. 507.

[139] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 494-496. Por motivos de espacio y tiempo nos atenemos a estas líneas de Belda Plans para exponer las tesis de nuestro autor a este respecto.

monopolio y señala que la venta de productos debe hacerse siempre en función del precio justo del mismo y nunca buscando un lucro elevado por parte del comerciante. La teoría de nuestro autor sobre los cambios puede ser colegida fácilmente a partir de todo lo que llevamos expuesto. A su modo de ver, el cambio de letras o de divisas por parte de comerciantes y banqueros es un negocio útil para la sociedad, pero no puede convertirse en ningún caso en un negocio dirigido a hacer dinero con el dinero a través de la especulación.

Así pues, hemos visto cómo se genera la gran obra de Domingo de Soto, cuál es su estructura y hemos analizado más detalladamente algunos de sus contenidos relacionados con la moral económica. Lo que nos queda por ver ahora es el tratado de la ley que constituye el libro primero del *De Iustitia et Iure* de nuestro autor.

4.2. *El Análisis de la Ley en el Libro I del* De Iustitia et Iure

Soto divide este libro primero del *De Iustitia et Iure* en siete cuestiones. La primera de ellas se dedica a la ley en general, y, la segunda, a los efectos de la misma. Dicho de otro modo: la primera cuestión analiza cuál es la esencia misma de la ley y la segunda, el fin que ésta pretende. A partir de la tercera cuestión se van a tratar los diferentes tipos de leyes partiendo de la eterna, pasando por la natural y acabando en la humana ya que, tal y como dijimos más arriba, el tratado de la ley divina se deja exclusivamente para el libro segundo de la obra. Ya por último, las cuestiones sexta y séptima se dirigen a profundizar aún más en aspectos de la ley humana como su tipo de obligación, los sujetos de las mismas o su mutabilidad. Expondremos a continuación las líneas esenciales de estas siete cuestiones para ver exactamente cuál es el parecer de Domingo de Soto sobre el tema de la ley.

Lo primero que hace Soto es definir la ley para pasar después a descomponer los entresijos de dicha definición. Para nuestro autor,

> Si la consideramos en general y en toda su extensión, la ley no es otra cosa más que «Una ordenación de la razón, promulgada para el bien común por quien desempeña el gobierno de la sociedad». Efectivamente en esta proposición se hallan expresados el género de la ley, su fin, su causa y la manera de establecerla[140].

Si comenzamos por el género de la ley, Soto deja bien claro tres cosas: que la ley radica en la facultad de la razón y no en la de la voluntad; que dentro de la razón la ley tiene que ver con la razón práctica más que con la teórica; y, por último, que la ley existe en la razón práctica a modo de hábito[141]. Reside

[140] Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, ob. cit., I, p. 6.
[141] Ibíd., pp. 7-10.

en la razón y no en la voluntad porque lo propio de la ley es ordenar hacia un fin y prescribir, algo que no puede hacer la voluntad por ser ciega. La razón establece a la voluntad lo que debe querer y en tanto que lo hace lo impone para que sea seguido. Además, la ley tiene que ver con la razón práctica debido a que, a diferencia de los juicios especulativos, las leyes tienen carácter imperativo y ordenan sobre las acciones. Por último, la ley reside en la razón práctica a modo de hábito, porque su mandato permanece impreso en la mente y actúa como regulador constante de nuestras acciones. En segundo lugar, debemos hablar del fin de la ley el cual no es otro que el bien común[142]. Éste puede tomarse en sentido doble, es decir, como bien común natural y como bien común sobrenatural. En el primer caso, lo que es bueno para todos es la paz social, mientras que, en el segundo, lo que todos buscan, el fin último de todo hombre, es la contemplación divina. Pero en ambos casos la ley dirige a los hombres a ese fin común sea cual sea su naturaleza. En tercer lugar, la causa de la ley se deriva de su fin y puede decirse que es el Estado o la persona encargada de él, ya que sólo el Estado tiene la potestad de mandar sobre las partes e imponerles frenos a sus acciones en función del bien común[143]. Lo último que nos queda por ver es lo referido a la manera de establecer las leyes[144]. Al respecto Soto afirmará que la ley debe ser promulgada para ser ley, pero que basta para ello que se haga solemnemente por parte del Estado sin que llegue a conocimiento de todos los súbditos. Eso sí, el desconocimiento puede ser un atenuante a la hora de su aplicación.

La breve cuestión segunda del libro primero se dedica íntegramente a analizar los efectos de la ley sobre los hombres[145]. La opinión de Soto es que la intención de la ley es hacer buenos a los súbditos, es decir, inclinarlos a la virtud. ¿Cómo lo hace? Pues, según nuestro autor, mediante los cuatro actos que le son propios: mandar en lo relativo a las cosas buenas, prohibir las malas, permitir las acciones indiferentes y castigar como medio para condicionar las acciones de los hombres.

Analizadas las características de la ley en general, Soto entra ya de lleno en la tipología de la ley y en su explicación particular. Citamos el texto íntegro de nuestro autor sobre los tipos de leyes porque, pese a su extensión, es tremendamente claro y nos evitará una larga exposición del tema:

> Consta que son cuatro las clases que hay de leyes. En primer lugar Dios, como Gobernador universal, desde la eternidad tuvo concebidos en su mente el

[142] Ibíd., pp. 10-12.
[143] Ibíd., pp. 12-13.
[144] Ibíd., pp. 13-16.
[145] Ibíd., pp. 17-21.

> orden, la disposición y el gobierno de todas las cosas, concepción que tiene que servir de modelo a todas las leyes. Pues esta ordenación y prescripción de Dios se llama por su misma condición eterna. Después como el mismo Dios es el autor de la naturaleza, dotó a cada una de las cosas de los necesarios estímulos e inclinaciones, a fin de que pudieran conseguir sus propios fines, pero sobre todo imprimió en la mente del hombre la norma que a su naturaleza convenía, para que con ella se gobernare él a sí mismo con la razón que le es propia. Y ésta es la que se llama ley natural, es decir, la ley de aquellos principios que son por sí mismos conocidos con sola nuestra luz natural y sin necesidad de discurso, como: haz a otros, lo que quieres que ellos te hagan a ti, o cosas semejantes. Después autorizó también al hombre para que, en conformidad con esta misma ley natural, estableciera las leyes que juzgare convenientes según la condición de los tiempos y lugares y negocios. Y estas leyes se llaman humanas, porque su autor es el hombre[146].

Aclarados los diferentes tipos de ley que hay, y teniendo en cuenta que aquí faltaría la ley divina la cual es materia del libro segundo, pasa Soto a analizar algunos aspectos de la ley eterna como si ésta es la razón suprema existente en Dios, como si de ella se derivaran el resto de leyes o los tipos de criaturas que caen bajo su jurisdicción[147]. Respecto a lo primero, nos dice Soto que Dios no sólo es el artífice del universo, sino que también estableció en él las leyes según las cuales las cosas creadas debían comportarse. En ese sentido la ley eterna es la razón suprema existente en Dios desde toda la eternidad. De la ley eterna, tal y como reza el segundo artículo de esta cuestión, se derivan el resto de leyes, ya que absolutamente todo cuanto ha sido creado tiene que estar de acuerdo con este plan establecido por Dios. Eso nos lleva al último punto: absolutamente todo cuanto existe cae bajo el control de esta ley eterna. En primer lugar, las cosas necesarias están sujetas a la ley eterna con más sentido que cualquier otra, puesto que sólo pueden comportarse según lo que nuestro Creador ha establecido. Respecto a las contingentes, las criaturas irracionales se mueven según los instintos que Dios les ha impreso por ley eterna para su propia conservación, pero también las racionales como los hombres o los ángeles caen bajo el control de esta ley. En el caso de estos últimos, la ley tiene aún más peso como tal ya que es una propuesta para que el entendimiento le dé asentimiento y el ser libre actúe en consecuencia. Así pues, toda ley deriva de la ley eterna y todo el universo se comporta según la ley de este Dios legislador.

De aquí hemos de pasar al análisis de la ley natural la cual será estudiada a partir de cinco artículos diferentes[148]. En el primero, nos explica Soto que la ley natural fue impresa por Dios en nuestra alma para que siguiéramos los fines a los que nos dispone nuestra naturaleza de la mejor forma posible. En este

[146] Ibíd., p. 22.
[147] Ibíd., pp. 22-28.
[148] Ibíd., pp. 28-36.

sentido, es un hábito, dado que permanece en nosotros incluso cuando el objeto desaparece. En segundo lugar, tenemos que los preceptos que la componen son muchos, aunque ella sigue siendo una y la misma. La razón es muy sencilla: la naturaleza humana se compone de muchas partes ya que es ser, viviente, animal y viviente de forma simultánea, y a cada una de esas partes le corresponde un tipo o un grupo de preceptos diferentes. Sin embargo, podemos decir que la ley natural es una y la misma porque, pese a la multiplicidad de mandatos existentes, el principio y el fin de todos ellos es siempre uno y el mismo: el principio es la razón y el fin el bien en general. Dejando de lado el tercer artículo, podemos pasar directamente al cuarto y al quinto ya que son más importantes. En el cuarto nos dice el dominico segoviano que la ley natural es igual en todos los hombres, aunque aclara su respuesta: es igual en el sentido de que todo el mundo, por bárbaro que sea, es capaz de llevar a cabo los razonamientos que esta ley presupone; pero no es igual en cuanto a las conclusiones, porque los defectos humanos y el pecado pueden llegar a corromper el razonamiento y apartarnos del bien real. El quinto artículo señala que nada se puede suprimir a la ley natural porque está establecida ya por Dios desde el principio de los tiempos. Ello no es óbice para que no se le pueda añadir algo en cierto modo, ya que, a partir de los preceptos fundamentales, podemos hacer lecturas de las nuevas situaciones que el devenir histórico produce y extraer nuevos mandatos.

Por último, nos queda por analizar todo lo relativo a la ley humana. Dado el carácter práctico que vimos que tenía el *De Iustitia et Iure*, no es casual que ésta la ley a la que más tiempo dedique Soto en el libro primero[149]. Lo primero que estudia es la relación de esta ley con la ley natural o, mejor dicho, la necesidad de la ley humana existiendo ya la ley natural para dirigir las acciones de los hombres. Soto nos explica la necesidad de las leyes civiles con dos argumentos. En primer lugar, porque la ley natural ofrece preceptos universales que deben ser acondicionados a los requerimientos del tiempo y del lugar. Es la razón la que, teniendo en cuenta los mandatos generales de la ley natural, deduce de ellos esas concreciones espacio-temporales que la vida cotidiana requiere. Soto pone como ejemplo de ello las leyes relativas a las ventas y otro tipo de contratos legales. El segundo argumento que utiliza nuestro autor va en la línea del castigo: la ley natural puede lastrar la conciencia de los hombres, pero, además de ello, se hace necesaria la amenaza y el castigo físicos que sólo el Estado puede ofrecer para condicionar el comportamiento de los hombres. Aclarada la necesidad de la ley civil se plantea Soto el modo en el que ésta se relaciona con la ley natural. Lo que nos va a decir nuestro autor es que toda ley civil, para ser justa, debe estar de acuerdo con la ley natural y que, si no lo hace, ni siquiera puede ser llamada "ley" en sentido estricto, porque ni busca el bien común

[149] Ibíd., pp. 37-81.

ni está de acuerdo con la razón. Ya por último, después de dividir el derecho humano en derecho de gentes y derecho civil tal y como vimos en el epígrafe anterior, Soto pasa a hacer dos consideraciones más sobre la ley civil: lo tocante a su extensión y lo relacionado con su mutabilidad. Respecto a lo primero, la ley sólo debe y puede legislar lo que verdaderamente tiene que ver con el bien común y con la paz social, pero no puede llegar a dirigir nunca todas las acciones de los hombres. Por lo que respecta a su mutabilidad, la ley civil, derivada como está de la ley natural y buscando siempre el bien común, no debería ser cambiada a la ligera por el gobernante. Eso no obsta para que en condiciones especiales, y siempre que sea por el bien del grupo, se puedan hacer algunas excepciones.

Hemos visto, de este modo, la estructura y el contenido del *De Iustitia et Iure* y hemos podido comprobar la intención de Soto de elaborar un tratado que ayudase al gobernante a regir con justicia el reino. Además, se ha dejado claro el interés de nuestro autor por acabar con todo lo injusto y con el perjuicio de los hombres. En el apartado siguiente trataremos de ver, nuevamente, esta preocupación por la justicia, por el hombre y por los menos favorecidos en la *Deliberación sobre la Causa de los Pobres.*

V. El Debate sobre la Pobreza: un Ejemplo del Compromiso de Domingo de Soto

Ya hemos visto a lo largo de este trabajo que Domingo de Soto fue un hombre muy preocupado por el mundo que le rodeaba. Comprobamos en su momento que, pese a estar ya plenamente consagrado a la Teología, no dudó en dedicar su atención al tema de la reforma de la Filosofía y del Curso de Artes para simplificar y mejorar pedagógicamente los estudios de los alumnos. También vimos que, durante su participación en el Concilio de Trento, se aplicó para defender a la Teología Escolástica de los ataques de los humanistas y de los luteranos, mientras, paralelamente, propagaba los avances realizados en la Universidad de Salamanca. Por último, acabamos de señalar que su obra, *De Iustitia et Iure*, además de ser presentar un carácter teórico, tiene en mente su aplicabilidad práctica a temas candentes del momento: el dominio de los territorios americanos por parte del Emperador, las relaciones entre el poder espiritual y el temporal o la moralidad de algunas prácticas económicas de nuevo cuño.

En este punto, pasaremos a comprobar el compromiso de Domingo de Soto con un hecho mucho más mundano y humanitario que los anteriores: las reformas de beneficencia y las leyes de pobres que trataban de limitar el derecho de los menos favorecidos a ejercer la mendicidad en ciudades como Madrid, Toledo, Valladolid, Zamora y Salamanca. Llevaremos a cabo tal com-

probación mediante dos apartados bien diferenciados: en el primero, analizaremos tanto aquellos hechos históricos y sociales que propiciaron el escrito de nuestro filósofo como las principales leyes que estos suscitaron; mientras que, en el segundo, repasaremos las ideas que Domingo de Soto recogió en su *Deliberación en la Causa de los Pobres*, precisamente, para responder a algunos de los puntos de la Ley Tavera con los que no estaba de acuerdo. Para ello nos centraremos fundamentalmente en cuatro escritos especializados sobre el tema: *El Gran Debate de los Pobres en el Siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545* de Félix Santolaria[150], *La Causa de los Pobres* en edición de Ángel Martínez Casado[151], el artículo de Nieves San Emeterio "Una Revisión de los Fundamentos Económicos sobre la Pobreza"[152] y el de Jesús de la Iglesia titulado "El Debate sobre el Tratamiento a los Pobres en el Siglo XVI"[153]. Comencemos, pues, por analizar los antecedentes sociales y legales que llevan a Soto a escribir su obra.

5.1. *Los Antecedentes Sociales y Legales del Debate*

Aunque, tal y como acabamos de decir, la ley que mueve a Soto a escribir su *Deliberación en la Causa de los Pobres* es la ideada por el cardenal Tavera[154] en 1540, los antecedentes legales de esta nueva ley de pobres eran múltiples. Es el propio Soto el que, en el capítulo segundo de su escrito, nos pone sobre aviso de los precedentes que habían conducido y contribuido a la aparición de la nueva legislación[155]. Según esto, el primer paso dado en el Reino de Castilla hacia la prohibición de 1540 fue la petición de las Cortes de Valladolid de que "los pobres que aunque fuesen verdaderos pobres andaban por el reino [se les] prohibiese que no saliesen de sus naturalezas, sino que en sus tierras fuesen proveídos"[156]. Lo que se intentaba con esta sugerencia de 1523 era que los

[150] F. Santolaria Sierra, *El Gran Debate de los Pobres en el Siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.

[151] Domingo de Soto (1545), *La Causa de los Pobres*, ed. de Ángel Martínez Casado, Salamanca, San Esteban, 2006.

[152] N. San Emeterio, "Una Revisión de los Fundamentos Económicos sobre la Pobreza", *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y Políticas*, 28 (2010.4), pp. 263-276.

[153] J. de la Iglesia, "El Debate sobre el Tratamiento a los Pobres en el Siglo XVI", en F. J. Campos y Fernández. de Sevilla (coord.), *La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad*, San Lorenzo del Escorial, Ed. Escurialenses, 2006, pp. 5-30.

[154] Juan Tavera (1472-1545). Sobrino del famoso dominico Diego de Deza, Tavera fue obispo de Ciudad Rodrigo, León, Osma y Santiago de Compostela. Es nombrado cardenal en 1531 y en 1534 arzobispo de Toledo. Además, fue un hombre cercano al emperador Carlos V, situación que le permitió ocupar diversos cargos políticos y administrativos de importancia hasta su muerte, unos meses después de la aparición de las obras de Domingo de Soto y Juan de Robles. F. Santolaria Sierra, Ob. cit., pp. 24-25, n. 17.

[155] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., pp. 43-45.

[156] Ibíd, p. 45.

pobres no pudieran salir a mendigar fuera de su lugar de origen o residencia, pero, aunque el príncipe consintió en ello ese año y cinco años después, no hay noticia de que finalmente se pusiera en funcionamiento[157]. El segundo paso fue dado en 1534 por las mismas Cortes de Valladolid y tenía como finalidad que el príncipe mandase que "en cada ciudad hubiese un diputado, sin cuya cédula nadie pidiese por las puertas limosna, porque se averiguase los que legítimamente eran pobres [...] y que los que fuesen verdaderamente pobres fuesen en sus obispados proveídos y procurados"[158]. En este caso, también el príncipe sancionó la petición, pero puso como condición que no se prohibiese la salida de la propia tierra y que, simultáneamente, se proveyera a los obispados con los medios necesarios para que nadie necesitara hacerlo[159].

Con todos estos antecedentes llegamos a la ley redactada en Madrid en 1540 por el cardenal Tavera[160]. Dicha ley aparecerá en un momento clave en el que se aúnan las anteriores reclamaciones de las clases y estratos sociales más pudientes con un serio brote de hambre y pauperismo propiciado por las malas cosechas que en 1538 y 1539 habían asolado prácticamente toda España. En estos casos se seguía un protocolo prácticamente similar en la mayoría de los lugares del reino: "el racionamiento, la tasación de precios y los intentos de reavituallamiento por compra de grano a otras provincias y obispados [...] A estas medidas se solía añadir, en función de la gravedad de la situación, la aplicación de las ordenanzas existentes sobre mendicidad y vagabundos"[161]. Sin embargo, la difícil situación de Madrid no debió ser enmendable con la legislación vigente y requirió de una nueva ley para mantener el orden en la capital. Tengamos en cuenta que, al ser una ciudad grande y además la residencia de la corte (y, por ende, de muchos hombres de honor, poder y dinero), un gran número de pobres que no hubieran encontrado sustento en su tierra de origen o residencia habrían decidido acudir allí para ampliar sus posibilidades de obtener limosna. En junio de 1540, Tavera informó a Carlos I de las medidas y, en septiembre de ese mismo año, el rey firmaría una ley destinada a convertirse en la ley marco que regulara situaciones similares en el resto del reino[162].

---

[157] Ibíd.

[158] Ibíd., p. 46.

[159] Ibíd.

[160] F. Santolaria Sierra, Ob. cit., pp. 20-29. En lo sucesivo me atengo a la brillante exposición realizada por Santolaria sobre el tema para resumir el origen de la misma y los contenidos más importantes. Por ello, y salvo que sea de verdadera importancia, omitiré las referencias para no recargar el texto de notas innecesariamente.

[161] Ibíd., p. 21.

[162] Ibíd., p. 22. Tal y como explica Santolaria en su estudio introductorio, existe cierta confusión sobre el momento en el que el emperador firma la ley de 1540. La ley probablemente no fuera firmada hasta el año siguiente, pero además no fue impresa hasta 1544 en Medina del

Ahora bien, ¿cuál es el contenido real de la tan mencionada ley? Antes de entrar a analizar algunos detalles de la misma, podemos citar al propio Domingo de Soto para resumir las seis principales ideas y mandatos recogidos en ella:

> En seis puntos sumamos arriba lo que ahora se pretende hacer en estos reinos. Lo primero, que nadie pida sin ser examinado si es pobre, y esto es cosa lícita; y de lo segundo ya hemos hablado: que nadie pida sino en su naturaleza. Y lo tercero, que nadie pida sin cédula. Y lo cuarto, que no se la den si no estuviere confesado. Y lo quinto, de que ya hemos hablado, toca a los peregrinos de Santiago. Y lo sexto, que los pobres no pidan por las puertas, sino que otros pidan por ellos[163].

Expliquemos con nuestras propias palabras qué es lo que se recomienda en cada uno de estos seis artículos en los que Soto resume la ley del arzobispo de Toledo: En primer lugar, se manda que haya funcionarios que examinen el caso de cada uno de los pobres para determinar si son verdaderos pobres o farsantes, vagabundos y maleantes que, pudiendo trabajar, pordiosean para ganarse el sustento. Si recordamos lo que dijimos más arriba sobre los antecedentes de la ley, ésta era una demanda de las Cortes de Valladolid que ya se había aprobado en 1534. Lo segundo que manda la ley es que nadie pueda mendigar fuera de su lugar de origen o residencia. Esta petición también había sido realizada por las Cortes de Valladolid en 1523 y 1528 y, aunque fue sancionada por la autoridad, nunca había llegado a ser aplicada. La tercera recomendación de la ley se relacionaba con la primera y consistía en la necesidad de que todo pobre mendigara en su tierra con una cédula expedida y obtenida tras el examen de pobre. Este mandato también había sido recogido en la petición de 1534 tal como vimos. El cuarto consejo prácticamente completa al primero y al tercero al condicionar el resultado del examen y la expedición de la cédula a la confesión del pobre que la solicite. En quinto lugar, se condicionaba el pordioseo de los peregrinos al limitarlo únicamente a cuatro leguas desde el lado derecho del Camino de Santiago. Por último, y este es otro elemento que en cierto modo ya se sugería en la petición de 1534, se completaba la prohibición de salir a mendigar fuera de la propia naturaleza intentando asegurar las necesidades de los verdaderos pobres a través de hospitales encargados de pedir por los pobres y repartir equitativa y prudentemente las limosnas recaudadas. De este modo se vaciaban las calles de pobres y se cumplía así la voluntad de las clases pudientes[164].

Campo. ¿Por qué? Seguramente, debido a la urgencia y la necesidad de la misma, fue aplicada rápidamente sin la firma del rey y éste, cuando pudo rubricarla, debió situar la fecha un año antes para acelerar los trámites. Sea como fuere, incluso el propio Soto hace notar que la ley de 1540, pese a llevar la firma del Consejo, carece por el momento de la del soberano.

[163] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., p. 74.

[164] J. de la Iglesia, "El Debate sobre el Tratamiento a los Pobres en el Siglo XVI", ob. cit., p. 15. De la Iglesia se muestra muy crítico con un Domingo de Soto que parece primar de forma

Nos queda tratar un único asunto relativo a esta ley que además nos servirá de transición hacia el análisis del escrito de Soto. Ya dijimos que la ley de Tavera, pese a haber sido diseñada para Madrid, sirvió de marco para que otras ciudades del reino con problemas similares la adoptasen y modificasen en función de sus necesidades. Entre ellas tenemos a Toledo, Valladolid, la propia Salamanca y, sobre todo Zamora. La difícil relación de la ciudad del Duero con los pobres le había llevado a promulgar leyes que reglaran la mendicidad en los años 1522, 1531 y 1539. Pero la nueva hambruna de 1540 propició una radicalización de estas medidas que concluyó ese mismo año con la adopción, más o menos total, de la ley de Tavera para Madrid[165]. El carácter drástico de la nueva legislación debió provocar las quejas de importantes autoridades eclesiásticas y civiles, cosa que acabó por obligar a los gobernantes de la ciudad a pedir consejo a los expertos de la Universidad de Salamanca entre los que se contaban Juan de Robles[166] y nuestro Domingo de Soto[167]. Estos expertos estuvieron de acuerdo con algunos de los artículos de la ley zamorana, pero también criticaron otros tantos en el informe que realizaron y firmaron. Sin embargo, es aquí donde aparece el problema de Soto, el que propicia su *Deliberación en la Causa de los Pobres*. Una vez redactado el informe, Soto lo firmó sin releer de nuevo su contenido cometiendo un grave error del que él mismo se arrepiente en su obra:

> Y yo confieso mi descuido, que sin verlos [los documentos del informe remitidos a Zamora] los firmé. Porque me dijo quien me los dio, no contenían más de lo que habíamos dicho. Después he sabido que en alguna manera había otras cosas, de las cuales yo, si las viera, no firmara. No porque entre tantas y tan sabias personas como allí firmaron mi decreto quitaba ni ponía, más porque tuviera escrúpulo[168].

Así pues, la intención de Soto al escribir su defensa de pobres es, además de otorgarles voz y defender su causa frente a los atropellos de los ricos y de

---

incondicional los intereses de los pobres sin querer atender al temor y a la creciente preocupación que esa ingente oleada de pobres generaba entre las gentes de bien.

[165] Ibíd., pp. 25-26.

[166] Ibíd., pp. 29-40. No entraremos aquí a tratar la polémica suscitada entre las posturas de Soto y de Robles por motivos de espacio. Baste decir que, frente a la defensa de los pobres realizada por Soto en función de los derechos de la persona, Robles (también eclesiástico y teólogo, aunque de la Orden Benedictina) aboga por mantener los intereses del todo de la sociedad por encima de las reivindicaciones de cualquiera de los grupos que la integran.

[167] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., pp. 15-17. A partir de aquí seguimos a Ángel Martínez Casado para exponer el origen de la obra de Soto, citando sus páginas únicamente cuando sea necesario.

[168] Ibíd., p. 48.

la autoridad, arrojar algo de claridad sobre un hecho que podría servir para acusarle de incoherencia y de falta de interés por las duras condiciones de los más necesitados. Seguidamente procuraremos averiguar cuál es la verdadera postura de Domingo de Soto a este respecto atendiendo al texto de su obra: *Deliberación en la Causa de los Pobres.*

5.2. *La Posición de Domingo de Soto Frente a las Nuevas Leyes de Pobres*

Lo primero que debemos señalar en atención a la obra de Soto es que, pese a ser escrita en poco más de doce días, nuestro autor era un gran conocedor de todo lo tocante a la causa de los pobres tanto en el nivel teórico como práctico[169]. En el plano teórico, sabemos que éste no era el primer trabajo de Soto sobre el tema de la pobreza. Durante el curso 1539-1540 le había tocado explicar el tratado *De Eleemosyna* de Santo Tomás como maestro sentenciario, y suponemos que los ejemplos aducidos tendrían que ver directa o indirectamente con la situación de carestía que Salamanca y el resto de Castilla estaban atravesando[170]. Además, consta que en el curso 1542-1543 su relección obligatoria versó sobre la pobreza, la mendicidad y su relación con los peregrinos[171]. Pero Soto no sólo conocía este asunto a nivel teórico, sino que en múltiples ocasiones le tocó, como alto cargo de la universidad o de San Esteban, realizar gestiones para tratar de lidiar con temas relacionados con el hambre y la pobreza[172]. En primer lugar, durante la propia carestía de 1539, se le encomendó ir a negociar con el propio Tavera la venta de pan para paliar los posibles efectos de las malas cosechas sobre la ciudad en general y sobre los estudiantes en particular. El éxito del segoviano hizo posible que ese invierno fuera un poco más llevadero para toda la ciudad. En segundo lugar, durante el invierno de 1544 se le encarga nuevamente a Soto que organice la asistencia de los pobres de la ciudad de Salamanca debido, seguramente, tanto a sus conocimientos teóricos sobre el tema como a su anterior gestión frente al cardenal Tavera. De hecho, entre 1557 y 1559, mucho después de la publicación de su obra, todavía se le encargaría a Soto una última gestión relacionada con los pobres de la que las crónicas hablan muy positivamente. Conociendo toda esta información podemos pasar ya a exponer la doctrina que nuestro autor sintetiza en su obra de 1545: la *Deliberación en la Causa de los Pobres.*

---

[169] F. Santolaria Sierra, Ob. cit., p. 31.

[170] V. Beltrán de Heredia, Ob. cit., p. 89.

[171] Íd.

[172] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., pp. 12-13. Tomamos nuevamente todos los datos sobre la gestión de nuestro autor en la atención a los pobres del estudio previo de Martínez Casado.

El tratado empieza con dos capítulos de carácter introductorio. El primero, es la dedicatoria al futuro rey de España: Felipe II; mientras que el segundo, ya comentado más arriba, está consagrado íntegramente a ponernos en situación sobre los antecedentes de la ley del cardenal Tavera y sobre el contenido de la misma. Tal y como dijimos en su momento, el sentido de esta introducción es exponer las principales ideas de una ley en parte injusta y poco eficaz que, a juicio de Soto, debe ser enmendada por aquel que puede hacerlo: el príncipe Felipe. Es entonces, a partir del capítulo tercero, cuando empieza la verdadera argumentación del dominico segoviano.

Soto comienza diciendo que hay que aclarar dos cosas sobre la ley a analizar: primero, ver de todas aquellas sugerencias que realiza si son o no lícitas; y segundo, visto qué es lo lícito, buscar la forma más conveniente para su aplicación[173]. Lo primero ocuparía los capítulos del 3 al 6, y lo segundo, los que van del 7 hasta el 12, último capítulo de la obra. Antes de ver qué es lícito en la legislación de pobres del cardenal Tavera, es conveniente que repasemos muy brevemente los seis puntos en los que nuestro autor dividía dicha ley ya que su argumentación prácticamente se limitará a atacarlos o enmendarlos uno a uno. Si recordamos lo dicho más arriba, los seis puntos mencionados se podían resumir en esto: necesidad del examen de pobre; prohibición de pedir fuera de la propia naturaleza; necesidad de cédula; necesidad de confesión; límite al pordioseo de los peregrinos y prohibición de la mendicidad en las calles concentrando la petición de limosna; y el reparto de la misma en hospitales de pobres[174]. Puesto que en los capítulos que van del tercero al sexto Soto ataca sobre todo el tema de la limitación geográfica de la mendicidad y el de los peregrinos, es menester que comencemos por ellos.

Nuestro filósofo empieza aclarando que lo lícito lo es por estar de acuerdo con alguna ley. Dicho de otro modo: si queremos ver si alguno de los seis artículos de la nueva ley de pobres es lícito, debemos comprobar que esté amparado por el derecho natural, por el divino o por el civil o común anterior a ella[175]. Así pues, para distinguir si la limitación geográfica de la mendicidad es lícita o no, habrá que aplicar este principio distinguiendo entre vagabundos o falsos pobres que, pudiendo trabajar, se dedican a pedir y aquellos verdaderamente pobres que, por necesidad, tienen que abandonar su naturaleza para mendigar su sustento. Sobre todo ello dice Soto lo siguiente:

> De los primeros, no solamente es ley antigua del reino, empero es más antigua de derecho común y mucho más antigua de derecho divino y natural, que no

[173] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., p. 50.
[174] Ibíd., pp. 46-47.
[175] Ibíd., p. 50.

> sean permitidos ni se sufran sin castigo. Y lo segundo, [...] a mi pobre juicio es cosa nueva y no fundada en ley común ni en ley antigua del reino, antes no conforme a lo que por el Evangelio y buena razón parece[176].

Por lo tanto, el derecho divino, natural y civil prohíben la mendicidad de los falsos pobres, pero no hay derecho alguno ni ley anterior que sustente la prohibición de pedir fuera de la propia naturaleza. En este sentido, el segundo artículo de la ley no sería lícito. Soto esgrime varios motivos para fundamentar aún más su interpretación como la imposibilidad de prohibir el libre movimiento de personas o la recomendación del Evangelio de practicar la hospitalidad[177].

Ahora bien, si esto es así, ¿qué argumentos esgrimen aquellos que defienden a toda costa esta limitación geográfica de la mendicidad? Pues, en primer lugar, la aplicación de una reforma similar en la ciudad flamenca de Ypres[178]. Ésta, además, parece haber sido avalada por los teólogos de la Universidad de París, cosa que le conferiría aún más legitimidad y validez[179]. El segundo argumento de los defensores de la ley es doble y se basa en que, primero, no se puede obligar a nadie a mantener a pobres ajenos y, segundo, hay muchos pobres que, sin serlo verdaderamente, aprovechan el anonimato de tierra extranjera para pedir y extender, simultáneamente, pestilencias y vicio[180]. Las respuestas de Soto son breves y certeras. A lo primero contesta diciendo que cada ciudad puede legislar como quiera, aunque, debido a la diferencia de carácter de cada región, ninguna puede tomarse de ejemplo a la ligera sin analizar los casos[181]. Además, pone en duda que los teólogos parisinos hayan dado su beneplácito a esta limitación, puesto que son grandes conocedores de las Escrituras y en ellas se recomienda más bien todo lo contrario. Respecto al argumento doble, está de acuerdo en que no se puede obligar a dar limosna al pobre extranjero y a ninguno ya que es algo que debe hacer cada uno voluntariamente; pero también es verdad que aunque no se pueda obligar a ello tampoco, por las Escrituras, se les puede limitar geográficamente el pordioseo. Sobre la segunda parte

[176] Ibíd., p. 51.

[177] Ibíd., pp. 60-66.

[178] Ypres o Leper (en flamenco) es una ciudad situada al este de Bélgica e importante por su industria tapicera hasta el final de la Edad Media. En esta ciudad se aplicó una ley de pobres de carácter bastante reformista e innovador que tuvo gran repercusión en el resto de Europa. Flandes, en general, jugó un gran papel en la reforma de este tipo de leyes. Baste recordar que el tratado de pobres más conocido del momento fue redactado por el español Juan Luís Vives en y para la ciudad de Brujas en 1525. J. de la Iglesia, Ob. cit., pp. 9-11 y N. San Emeterio, Ob. cit., pp. 268-270.

[179] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., p. 67.

[180] Ibíd., pp. 69-71.

[181] Ibíd., pp. 140-141.

de este argumento dice Soto que si hay falsos pobres la ley se debe concentrar en detectarlos y corregirlos, pero que no se puede crear toda una ley para ello, porque es mayor el perjuicio que se hace a los verdaderos pobres que, además, son mayoría[182].

Si no se puede limitar la mendicidad geográficamente, queda claro también que la limitación del pordioseo a los peregrinos del Camino de Santiago que dicta el punto quinto de la ley de Tavera carece de sentido alguno. Sin embargo, Soto no se conforma sólo con los argumentos anteriores, sino que nos facilita uno extra: puesto que la peregrinación se realiza por obra de virtud y religión, no es de ley que, además, se les dificulte su viaje a aquellos devotos que decidan realizarla[183].

Vista la ilicitud de estos dos apartados, Soto entra a analizar el segundo aspecto de la ley al que hemos aludido más arriba: cómo podemos hacer que la aplicación de aquellas partes de la ley que sí se adaptan a derecho se haga de la forma más adecuada. Lo importante de este punto es que, aunque la licitud de los preceptos se evaluaba según su acuerdo con el derecho, aquí el criterio que se adoptará será el de basar las recomendaciones en la equidad y en la prudencia[184]. En este sentido, es fundamental señalar y poner de relieve el fin que debe perseguir la ley, ya que, según el propio Aristóteles, es gracias al fin como disponemos los mejores medios[185]. ¿Cuál debe ser entonces el fin de cualquier ley de pobres según nuestro autor?

> El fin principal de todas estas instituciones, pues se emprenden por obras de misericordia, es que los legítimamente pobres sean más cumplidamente remediados en sus pobrezas y fatigas y necesidades temporales, porque esta es la materia de la misericordia corporal, y aquí se han de enderezar las leyes de los pobres, y lo que más a este fin conviene, aquello se ha de instituir y guardar[186].

El problema de la ley de 1540 es que no parece perseguir el fin recomendado, sino más bien todo lo contrario. El fin de las leyes de pobres no puede ser ni librar a la república de ellos ni pretender enmendar sus costumbres[187]. Respecto a lo primero profundiza más Soto aclarando que la república sufre y permite delitos mucho más graves que no se resuelven atacando a los pobres.

---

[182] Ibíd., p. 71.

[183] Ibíd., p. 72.

[184] Ibíd., p. 50.

[185] *Ética a Nicómaco*, 1151a16.

[186] Domingo de Soto, *La Causa de los Pobres*, ob. cit., p. 80. Aquí queda claramente reflejada la ya mencionada idea de que son los pobres, sus derechos y sus necesidades los que deben ser la máxima preocupación de la ley. Esto además refleja el interés de Soto por la causa de los menos favorecidos y su compromiso con la defensa de los mismos.

[187] Ibíd., p. 79.

Es más, la eliminación de la mendicidad sería perjudicial para ricos y nobles ya que con ella se suprimiría la ocasión de convertirse en mejor cristiano. Nuestro autor amplía esta idea en el capítulo octavo.

Aclarada pues la finalidad que debe perseguir toda ley de pobres, se pasa a tratar a continuación cómo se puede adaptar el examen de pobres para que éste cumpla de la mejor manera posible con dicho fin. Hay que dejar aquí patente que dicho examen, a los ojos de nuestro autor, es lícito y de derecho[188]. El motivo es muy sencillo y enlaza directamente con algo que ya hemos señalado más arriba: si era de derecho natural, divino y civil no permitir la mendicidad a falsos pobres, será también lícito que se indague para ver quién es pobre de verdad y quién no. Sin embargo, aunque dicho examen sea legítimo, no quita para que existan numerosas limitaciones que condicionan su realización en función del ya mencionado fin de la ley. Es el propio Soto quien se encarga de señalarnos cinco de estas cortapisas en el capítulo noveno como el peligro que se corre de prohibir la mendicidad a verdaderos pobres o la necesidad de ampliar los casos para la concesión de cédula para que los verdaderamente necesitados no queden desvalidos[189].

Ahora bien, ¿por qué se pone tanto celo en el actual examen de pobres? Los defensores de este tipo de examen apelan siempre a un motivo que Soto se encargará de refutar: hay mucho falso pobre que engaña para pedir y pide sin necesitar[190]. La respuesta del por entonces prior de San Esteban vuelve a redundar en su compromiso con la causa y la defensa de los pobres frente a las clases pudientes. Siguiendo a San Crisóstomo, pone de relieve que si los ricos compartieran lo que les sobra, los falsos pobres no tendrían donde ampararse para engañar, porque no habría pobres de verdad. Además, el engaño y el mal que hacen los ricos y poderosos es mucho mayor y puede perjudicar a un mayor número de personas y las leyes no se esmeran tanto en perseguirlos. Se puede objetar también que la finalidad de la ley es la de separar a buenos de malos y acabar con la delincuencia, pero a esto responde el de Segovia con dos argumentos más: en primer lugar, que no es de recibo que para ocupar altos cargos administrativos y eclesiásticos no se haga examen alguno y sí para ejercer la caridad; y en segundo, que con tanto celo el efecto puede ser el contrario, es decir, que, frente a la dificultad de ser reconocida como pobre, mucha gente acabe cometiendo delitos mucho peores.

Acabamos de ver que el examen de pobres era lícito, pero que, en función del verdadero fin de la ley, no podía ser hecho de cualquier manera, sino

[188] Ibíd., p. 88.

[189] Ibíd., pp. 89-92. En lo sucesivo nos ceñimos a estas páginas para exponer el carácter de estas cinco limitaciones al examen de pobres.

[190] Ibíd., pp. 92-98. Volvemos a atenernos a estas páginas para exponer la crítica de Soto.

que se debían respetar una serie de límites que garantizaran el derecho de los menos favorecidos. Lo siguiente que va a hacer Soto en el capítulo décimo es incluir la exigencia de confesión que dictaba la ley de Tavera entre el resto de limitaciones[191]. Los que apelan a este precepto de la ley se apoyan en la necesidad de enmendar, no sólo materialmente, sino también moralmente, las necesidades de los pobres. Sin embargo, vimos que el fin de la ley era únicamente la cobertura de las necesidades corporales de los pobres, por lo que no tendría mucho sentido el obligarles a confesión y enmienda.

Hasta aquí hemos visto ya que, de las seis recomendaciones en las que Soto dividía la ley de 1540, tres de ellas eran ilícitas: la limitación geográfica, la limitación del pordioseo de los peregrinos y el condicionamiento de la cédula a la confesión de los pobres. Además, a las lícitas, es decir, al examen de pobres y a la exigencia de cédula, se ponían unas series de limitaciones para el cumplimiento del verdadero fin de la ley. Lo único que nos queda ahora por analizar es la licitud del último artículo:

> El postrer artículo que se puso fue que, porque si se pudiese hacer que los pobres se alimentasen sin que anduviesen a pedir por las calles, los Provisores y los Corregidores tuviesen cuidado, cada uno en lo tocante a su oficio, y pusiesen diligencia como los hospitales dotados se reformasen, para que allí fuesen alimentados y curados[192].

Este último punto es especial ya que no es tan sencillo de analizar como los anteriores. Por un lado, tenemos que tal y como dice el autor el precepto puede ser lícito, ya que el príncipe realmente tiene autoridad para hacerlo. Sin embargo, la licitud de esta ordenanza estaría condicionada a una exigencia de difícil cumplimiento: "que por otra vía provea enteramente todas sus necesidades [las de los pobres] de comer y vestir y todas las demás, que ninguna les quede, y no de otra manera"[193]. El problema reside en que existen dos fundamentos que imposibilitan la realización de tal recomendación[194]. El primero de ellos es que el Evangelio no da un procedimiento para saber qué hay que cubrir para satisfacer las necesidades de los pobres ni cuánto es suficiente en cada caso. En este sentido, se corre el peligro de que, reglando por ley civil la cantidad de los donativos, se impida a los cristianos cumplir con el precepto de la caridad. El segundo fundamento es que, puesto que las Escrituras nos dicen que no se puede obligar a hacer donativos, esto podría hacer caer la recaudación y dejar en el aire la cobertura de las necesidades de los pobres. Así

[191] Ibíd., pp. 99-113.
[192] Ibíd., p. 47.
[193] Ibíd., p. 114.
[194] Ibíd., pp. 117-119.

la conclusión que extrae Soto es que la reclusión de pobres que recomienda este sexto epígrafe es, en ese momento, ilícita y no debe ser aplicada. El autor aporta hasta siete motivos materiales diferentes por los que es imposible satisfacer mediante este procedimiento las necesidades de los menos favorecidos: no se trata sólo de dar comida, de manera individual no todos tienen las mismas necesidades, no hay hospitales suficientes y la reclusión en ellos sólo fomentaría la ociosidad, etc.[195]

Soto todavía hace más leña del árbol caído y puntualiza que esta medida ni ha contribuido a aumentar la recaudación de limosnas ni sirve para hacer mejores cristianos a los súbditos del reino[196]. Respecto a lo primero, Soto aclara al príncipe Felipe que, según le consta, hasta los propios defensores de la ley han reconocido su incapacidad para aumentar la recaudación para los pobres[197]. Pero por si ello no fuera suficiente, él mismo presenta cinco nuevos motivos por los que se explica que dicha legislación no haya servido para recaudar dinero suficiente para los necesitados En relación a lo segundo, la ley tampoco ha ayudado a hacer a los castellanos mejores cristianos. De hecho, al retirar a los pobres de las calles se ha contribuido más bien a lo contrario desde el momento en el que su ausencia elimina el objeto de la misericordia y dificulta la realización de buenas acciones para la salvación.

Ya al final del último capítulo presenta Domingo de Soto su conclusión[198]. Lo primero que señala es que existe una forma aún más sencilla para que el príncipe juzgue si la dicha ley de 1540 ha ayudado a defender a los más necesitados: atender a la experiencia. Soto anima a su interlocutor a que compruebe si en la aplicación de la ley no se le ha denegado la cédula a alguno que realmente la merecía; si los hospitales de pobres funcionan de forma eficaz y son suficientes para atender las demandas; si algún cristiano se queja de que no hay en las calles pobre alguno con el que cumplir el deber de la misericordia; y por último, si el dinero ahorrado realmente con la identificación de los falsos pobres se ha utilizado para ayudar a los necesitados o si se ha utilizado en otros menesteres. Una vez contestadas a estas preguntas, Soto anima al futuro monarca a que actúe en consecuencia: si la ley sobrevive al test anterior, se debe seguir sancionando y hasta debe ser implementada; pero si no es así se deben tomar las medidas pertinentes para eliminar los problemas y proteger a los pobres[199].

---

[195] Ibíd., pp. 119-122. La lista completa y los detalles de cada uno de estos argumentos esgrimidos por Soto se pueden consultar en estas pocas páginas del texto.

[196] Ibíd., pp. 123-132.

[197] Ibíd., p. 123.

[198] Ibíd., pp. 142-145.

[199] Ibíd., pp. 143-144.

VI. SIGNIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE DOMINGO DE SOTO PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tras este recorrido por la vida y la obra del pensador segoviano Domingo de Soto, hemos podido comprobar *in situ* que poseía un espíritu dialogador y abierto. Dicha forma de ser ha sido fundamental para entender su máxima preocupación intelectual y vital: la necesidad de acuñar una forma distinta de hacer filosofía para comprender e interpretar un nuevo tiempo, el del mundo moderno, y facilitarle al hombre la tarea de habitar en él. A esto hay que sumarle una constante preocupación por las causas de los menos favorecidos. Soto intentó en todo momento acabar con las injusticias preocupándose por las condiciones de estudios de los alumnos de la universidad, por las víctimas de los abusos políticos, legales y económicos, y por las principales víctimas de las hambrunas y carestías: los pobres. Además, los argumentos esgrimidos para defender a las capas más bajas de la sociedad huyeron siempre del mero sentimentalismo para introducirse en el campo de la racionalidad y de la moralidad. Es en este sentido en el que podemos interpretar la obra de Soto como obra filosófica moderna, humanista y renacentista consciente en todo momento de las necesidades prácticas del hombre moderno.

A lo largo del camino realizado hemos podido comprobar las múltiples aportaciones que nuestro autor hizo a la historia de la Filosofía. Las obras redactadas para el Curso de Artes y el enfoque del mismo ofrecido por Soto gozarán de una gran acogida en el siglo XVI e, incluso, todavía en el siglo XVII. De las *Sumulae* se realizan múltiples reimpresiones, se utilizan como libro de texto en infinidad de universidades del reino y servirán de base para los posteriores manuales que sobre esta materia se escriban. Sus escritos de Lógica también tendrán un gran éxito, pero, sobre todo, lo que más calará entre sus contemporáneos será ese carácter reformador del Renacimiento que le lleva a recuperar las enseñanzas del estagirita para adaptarlas a las necesidades del momento. Igualmente es importante su intención de volver a establecer el método deductivo de la Lógica como método del resto de ciencias: la Física, la Teología, la Filosofía Moral, etc. Esto nos lleva a su explicación de los textos de Filosofía Natural de Aristóteles y a uno de sus grandes logros como filósofo: el haber anticipado sesenta años antes las teorías de la caída de los graves de Galileo. Curiosamente, este hecho ha pasó desapercibido entre sus estudiosos y entre los historiadores de la ciencia hasta que Duhem, Koyré y Wallace decidieron señalar la importancia de las teorías de Soto para una correcta comprensión del nacimiento de la Nueva Ciencia.

En el campo de la Teología hemos visto que no se puede decir que Soto hiciera grandes aportaciones al método acuñado por Francisco de Vitoria y que

serviría de procedimiento común a toda la Escuela de Salamanca. Sin embargo, se ha podido comprobar que, con su tarea docente y, sobre todo, con su defensa de la Teología Escolástica en las primeras sesiones del Concilio de Trento, nuestro autor desempeñó un papel fundamental en la difusión del quehacer de la Universidad de Salamanca por los territorios de España, América y de la Europa cristiana. En otras palabras, aunque Soto no hiciera grandes aportaciones al método de Vitoria, sin su tarea divulgativa, probablemente este último no hubiera alcanzado toda la fama que realmente le correspondía. Es esta misma metodología aplicada ahora al terreno de lo moral, lo social, lo jurídico, lo político y lo económico la que sí potencia directamente Domingo de Soto con su magna obra *De Iustitia et Iure*. Lo más importante de esta obra es que se constituye como un ejemplo más de ese afán humanista y renacentista de nuestro autor y de su intención de participar en la resolución de los problemas que le rodean y que acucian, sobre todo, a los menos favorecidos. En este sentido vimos que Soto escribe su obra movido por la necesidad de neutralizar moralmente las múltiples injusticias que se cometen en el terreno de lo político, de lo jurídico y, principalmente, en las prácticas económicas de nuevo cuño que se desarrollan al inicio de la Modernidad. Las soluciones de nuestro autor debieron ser bastante aceptadas si nos guiamos por dos hechos bastante ilustrativos: el de las múltiples ediciones realizadas de la obra a lo largo del mismo siglo XVI y, sobre todo, de la tradición de tratados *De Iustitia et Iure* y *De Legibus* que su obra inaugura.

El último ejemplo analizado que prueba la personalidad de nuestro autor y sus preocupaciones filosóficas ha sido su defensa de la causa de los pobres. Frente a los abusos de los poderosos, Soto decide dar voz a un colectivo mudo y sin representación social: los pobres. Para él los derechos de los hombres están por encima de cualquier procedencia social y de cualquier interés económico o jurídico. Lo más importante es que el enfoque que Soto lleva a cabo de este asunto se mueve casi exclusivamente en el terreno de la filosofía moral apelando en todo momento a los derechos humanos y dejando para muy contadas ocasiones los argumentos de autoridad teológicos. El análisis del tema propuesto por el dominico segoviano gozará de un gran éxito y funcionará como obra de referencia en este ámbito hasta bien entrado el siglo XVIII.

Así las cosas, nos resulta extraño que Domingo de Soto sea, con diferencia, la figura de la Escuela de Salamanca menos estudiada[200]. Existen muy pocas monografías y artículos sobre su pensamiento, pero es que además muchas de sus facetas o de sus enfoques permanecen prácticamente vírgenes para la crí-

[200] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, ob. cit., pp. 498-500.

tica especializada. A esto hay que añadirle que muchas de sus obras impresas permanecen a la espera de una edición crítica o de una traducción y que la gran parte de los manuscritos que tanto él como sus alumnos nos legaron están prácticamente sin trabajar. Es verdad que ésta es una gran desventaja para aquellos que quieren dedicarse al estudio del pensamiento de Soto, pero también es verdad que el campo de trabajo que esta carencia les abre es un lujo que pocos autores de la envergadura del segoviano pueden ofrecer a sus intérpretes. En este sentido, nos atreveríamos a aventurar que, en lo sucesivo, vamos a poder gozar de una edad de oro de la exégesis de Soto con la aparición de múltiples escritos sobre su figura y de importantes ediciones de sus obras como las que ya está preparando el Convento de San Esteban.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Presentar en un escrito breve como es éste una bibliografía exhaustiva que recoja la ingente producción literaria de Domingo de Soto supone todo un problema. Por ello, hemos decidido adoptar una postura salomónica a este respecto: limitaremos tanto la bibliografía primaria como la secundaria a las obras que hemos utilizado o citado a lo largo de la redacción de nuestro trabajo. Todo aquel que tenga interés en una información mucho más detallada de la producción filosófica de nuestro autor puede acudir a la autorizadísima obra de la profesora Pilar Cuesta Domingo debido a que allí se recogen todas las ediciones de los textos de Soto hasta el 2008 y su localización. Además, se hace un detallado catálogo de los manuscritos de o sobre nuestro autor indicando, igualmente, su composición, temática y su ubicación.

7.1. *BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA*

7.1.1. Obras Impresas:

Fratris Dominici de Soto segouiensis, theologi, ordinis Praedicatorum... De iustitia et iure libri decem. – Salmanticae: excudebat Andreas à Portonariis...: expensis Ioannis Morenae..., 1556. La versión aquí utilizada es: Domingo de Soto (1556), *De Iustitia et Iure Libri Decem (5 tomos.)*, ed. de V. D. Carro, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

Deliberación en la causa de los pobres del maestro fray Domingo de Soto... de la orden de predicadores. – En Salamanca: en la oficina de Iuan de Iunta, 1545. La versión aquí utilizada es: Domingo de Soto (1545), *La Causa de los Pobres*, ed. de A. Martínez Casado, Salamanca, San Esteban, 2006.

Fratris Dominici de Soto segouiensis, theologi, ordinis Praedicatorum ad sanctum concilium Tridentinum De natura et gratia. – Venetiis: *apud* Iuntas: expensis haeredum Lucae Antonij Iuntae, 1547. La versión aquí utilizada es: Domingo de Soto (1547), *De Natura et Gratia*, Salamanca, ed. de A. de Neyla, 1577.

Fratris Dominici de Soto segouiensis, theologi, ordinis Praedicatorum in Dialecticam Aristotelis commentarij. – Salmanticae: Ioannes de Giunta excudebat, 1543.

Relecciones y opúsculos. – Salamanca, San Esteban, 1995-2005. – 4 tomos. [Estos volúmenes reúnen y traducen numerosos inéditos hasta ese momento].

Summulae fratris Dominici de Soto segobiensis ordinis predicatorum artium magistri. – Impresse Burgis: in officina... Ioannis Iunte..., 1529 y – Salmanticae: Ioannes de Giuntae excudebat, 1547.

Reuerendi Patris Dominici Soto segobiensis... super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria. – Salmanticae: Ioannes de Giuntae excudebat, [s.a.: 1545] y – Salmanticae: excudebat Andreas à Portonariis, 1551.

Reuerendi Patris Dominici Soto segobiensis... super octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones. – Salmanticae: Ioannes de Giuntae excudebat, [s.a.: 1545] y – Salmanticae: excudebat Andreas à Portonariis, 1551.

7.1.2. Obras Manuscritas:

Quaestio 1. Art. 1. Sequitur reportata super primam partem summae sancti Thomae edita a venerabili patre magistro Dominici Soto, año 1535. [Évora. Biblioteca Pública]. La versión aquí utilizada es: C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método Teológico en la Escuela de Salamanca*, t. 1, Granada, Biblioteca Teológica Granadina, 1962, pp. 131-217.

7.2. *BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA*

BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un Siglo de Moral Económica en Salamanca (1526-1629), Vol. I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Universidad de Salamanca, 1985.

BELDA PLANS, J., "Domingo de Soto y la Defensa de la Teología Escolástica en Trento", *Scripta Theologica*, 27/2 (1995), pp. 423-458.

————, "Domingo de Soto. Teología y método teológico", en E. Reinhardt (dir.), *Tempus Implendi Promissa: Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 553-582.

————, *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000, pp. 399-500.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio Biográfico Documentado*, Madrid, Cultura Hispánica, 1961.

BRUFAU PRATS, J., *El Pensamiento Político de Domingo de Soto y su Concepción del Poder*, Universidad de Salamanca, 1960.

CUESTA DOMINGO, P., "La Obra Literaria de Domingo de Soto, *Qui Scit Sotum Scit Totum*", en M. Cuesta Domingo (coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008, pp. 239-289.

CUESTA DOMINGO, M. (coord.), *Domingo de Soto en su Mundo*, Segovia, Colegio Universitario Domingo de Soto, 2008.

CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944.

IGLESIA, J. DE LA, "El Debate sobre el Tratamiento a los Pobres en el Siglo XVI", en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad*, San Lorenzo del Escorial, Ed. Escurialenses, 2006, pp. 5-30.

LISO, S. DI, *Domingo de Soto: Ciencia y Filosofía de la Naturaleza*, Pamplona, Eunsa, 2006.

MUÑOZ DELGADO, V., "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 467-528.

MUÑOZ DELGADO, V., *Lógica Formal y Filosofía en Domingo de Soto*, Madrid, Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1964.

PÉREZ CAMACHO, J. J. y SOLS LUCÍA, I., "Domingo de Soto en el Origen de la Ciencia Moderna", *Revista de Filosofía*, 12 (1994), pp. 455-476.

PONCELA GONZÁLEZ, A., "Domingo de Soto: Análisis Antropológico de la Facultad del Dominio", *Anuario Filosófico*, 45 (2012), pp. 343-366.

RAMOS-LISSÓN, D., *La Ley según Domingo de Soto*, Pamplona, Eunsa, 1976.

SAN EMETERIO, N., "Una Revisión de los Fundamentos Económicos sobre la Pobreza", *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y Políticas*, 28, 4 (2010), pp. 263-276.

SANTOLARIA SIERRA, F., *El Gran Debate de los Pobres en el Siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.

ZAHAR VERGARA, A., *La Filosofía de la Ley según Domingo de Soto*, México, Editorial *Ius*, 1946.

FRAY LUIS DE LEÓN

María Martín Gómez

I. Contexto Histórico y Biográfico

Con el estudio de fray Luis de León (¿1527?-1591), nos situamos en uno de los momentos más importantes para la historia de la filosofía española: la llamada época renacentista. En menos de tres siglos nos encontramos en nuestra filosofía excelsos nombres, como los de Luis Vives, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Elio Antonio de Nebrija, Pérez de Oliva, Arias Montano, El Brocense, Francisco Suárez, Beatriz Galindo o los hermanos Valdés. También literatos como Lope, Cervantes o Garcilaso; místicos de la talla de Santa Teresa o San Juan de la Cruz; músicos como el profesor Salinas; arquitectos como Gil de Hontañón; pintores como el Greco y Velázquez; y, por supuesto, está también fray Luis de León.

Infelizmente, buena parte de los estudios acerca del Renacimiento que han utilizado como *patrón renacentista* el modelo italiano y que tan solo se han fijado en la cara más oscura de nuestra historia, han negado que en España haya acontecido Renacimiento alguno. Son conocidas las críticas de diferentes calificadores alemanes que, más allá de menospreciar o no el Renacimiento como filosofía, han negado que en España se haya dado un Renacimiento característico. Suele citarse a este respecto el artículo de Victor Klemperer titulado "¿Existe un renacimiento español?", o el tratado de Friedrich Überweg que comienza el capítulo relativo a España de su *Compendio de Historia de la Filosofía* declarando que "*Spanien hat keine eigentliche Renaissance erlebt*", es decir, que España nunca vivió un verdadero Renacimiento. Similares palabras tiene Hans Wantoch en un libro que desde su título ya nos habla de la ausencia de Renacimiento en España: *Spanien, das Land ohne Renaissance*[1]. Mas las críticas no solo provienen de Alemania. El profesor Georges Gusdorf, catedrático de la Universidad de Estrasburgo (Francia), ha declarado que "en el orden del pensamiento y la ciencia, la patria de Velázquez se muestra singularmente estéril" y señala como causas

[1] V. Klemperer, "Gibt es eine spanische Renaissance?", *Logos*, 16 (1927). F. Überweg (1953), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. III, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, p. 206; H. Wantoch (1927), *Spanien, das Land ohne Renaissance*, München, Georg Müller Verlag, p. 104.

de nuestra decadencia la renovación de la escolástica durante el siglo XVI y la aceptación de la Contrarreforma[2].

A pesar de este tipo de declaraciones, nosotros preferimos pensar como José Luis Abellán o Guillermo Fraile y, por eso, entendemos que si bien el renacimiento español es más tardío que el italiano o el francés, su duración es mayor "y todavía llegó a tiempo para igualar, y en algunos aspectos superar, lo mejor que han producido otros países"[3]. De este modo, aseverar que en España no hubo Renacimiento es desconocer o no querer ver las evidencias. Como afirmaba nuestro académico Dámaso Alonso: "no hay más que abrir los ojos y ver". Y por si persistieran las vacilaciones, Dámaso Alonso recomendaba evocar a fray Luis de León: "Porque fray Luis es eso: Renacimiento español en su riqueza de elementos, en su variedad y nada más que eso. Y cuando nos pregunten si existe el Renacimiento español, podremos contestar: Existe por estas, esas y aquellas razones. O simplemente por esto: porque existe fray Luis"[4]. Veamos, pues, quién fue fray Luis de León.

Sabemos que fray Luis de León nació en la villa de Belmonte, Cuenca, y no en Granada o en Madrid como se creía a principios del siglo XIX. Tras la publicación de su proceso inquisitorial, en 1847, estos pareceres quedaron desacreditados por completo, ya que el secretario inquisitorial de su proceso, Celedón Gustín, recogió el extracto de fray Luis admitiendo "ques natural de la villa de Belmonte en la Mancha de Aragon"[5]. Eligió, pues, el destino una tierra llana, árida y yerma, que sirvió de cuna al niño Luis (de León). Al no contar con los registros parroquiales se desconoce el día, el mes y el año de su nacimiento. En una de sus biografías se apunta al mes de agosto, habiéndose deducido estipuladamente este mes por algunos pasajes de su obra, pero se trata de una mera suposición.[6] Otra de estas conjeturas populares también presume que fray Luis pudiera haber nacido en la casa de los Leones, en Belmonte, pero no hay datos que así lo confirmen.

En cuanto al año de su nacimiento, las divergencias son todavía mayores y las declaraciones que tenemos del propio fray Luis no resuelven la cuestión.

---

[2] Vid. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée Occidentale. La Révolution Galiléene*, t. II, París, Payot, 1969, pp. 26-27.

[3] G. Fraile, *Historia de la filosofía española, t. I: Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid, B.A.C.,1985, p. 207.

[4] D. Alonso, *Ensayos sobre poesía española*, Madrid, Revista de Occidente, 1944, pp. 22 y 170.

[5] A. Alcalá, *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2009, p. 51. (Citamos por la segunda edición, mejorada y revisada).

[6] Dice Teófilo Viñas que "por ciertos pasajes de su obra pudiera ser el mes de agosto y acaso en torno a la fiesta de la Asunción", pero el estudioso no ofrece más datos a este respecto. Ver T. Viñas Román, *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1991, p. 12.

Seguramente, quien mejor ha recogido esta problemática es el profesor José Barrientos García; este investigador ha analizado los cinco textos más determinantes que tenemos sobre la edad de fray Luis para acabar situando las fechas de su nacimiento en torno a 1527 o 1528. Todavía hoy no es posible descartar ninguno de los dos años[7]. Pero, aunque no sepamos el año exacto de su nacimiento, sí sabemos que fray Luis nació en una familia distinguida, ya que su padre, don Lope de León, llegó a ser abogado en la Corte y oidor en la Real Chancillería de Granada[8]. También que, del lado paterno, fray Luis tuvo cinco tíos: Francisco de León, catedrático de cánones en la Universidad de Salamanca; Antonio de León, procurador del Consejo de Castilla y abogado en la Corte; Luis de León, clérigo en Belmonte; y dos tías de quienes conocemos muy pocos datos. Se cree que cuando fray Luis es enviado a estudiar a Salamanca lo hace bajo la protección de su tío Francisco, y es probable que durante algún tiempo viviera en Valladolid con su tío Antonio.

De la madre de fray Luis, Inés Varela, tenemos pocos datos. Debió de ser una buena mujer, cristiana y devota, posible modelo e inspiración de *La perfecta casada*, pero lo cierto es que de ella solo conocemos referencias puntuales: que todavía vivía cuando fray Luis ingresó en las cárceles inquisitoriales y que tuvo cuatro hermanos: Francisco de Varela, camarero del duque; Bernardino, alcaide de Palos; Cristóbal, capitán en Italia; y Juan Evangelista, canónigo en Belmonte.

El matrimonio León-Varela tuvo seis hijos: Luis de León, el primogénito, Cristóbal, Miguel, Antonio, Mencía y María. Muy pocas noticias nos han llegado de la relación existente entre los hermanos. Sabemos que María y Antonio, que fue clérigo, ya habían fallecido cuando comienza el Proceso inquisitorial de fray Luis, pero no disponemos de más noticias. En todo caso, la relación con sus

---

[7] En J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial, 1996, pp. 19 y ss. Los textos que se estudian por contener alguna referencia a la edad de fray Luis son éstos: una declaración de fray Luis de León bajo juramento, en Salamanca, ante los notarios públicos de la ciudad, Pedro Carrizo y Martín Cabezón, el 25 de junio de 1567; una anotación del secretario de la Inquisición de Valladolid, Celedón Gustín, en la primera audiencia que tuvo lugar el 15 de abril de 1572; un documento procedente de la Inquisición de Valladolid; una anotación del secretario Celedón Gustín sobre la declaración hecha por fray Luis después de haber presentado su confesión el 8 de marzo de 1582 y la lápida de su propia tumba donde sus compañeros de orden pusieron su edad (64 años).

[8] Durante su proceso inquisitorial, en la primera audiencia, fray Luis declaró su genealogía de la forma siguiente: "Padres: El licenciado Lope de Leon, oydor que fue de la Chancilleria de Granada, difunto, y Doña Ynes de Alarcon su muger que agora vive en Granada" (A. Alcalá, *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, ob. cit., p. 51). A continuación, fray Luis se ve obligado a hablar de sus hermanos y de "los aguelos de padre", "los aguelos de madre", "tios hermanos de padre" y "tios hermanos de madre" (íd.).

hermanos debió ser buena por cuanto fray Luis ayudó y siguió muy de cerca los pasos de sus hermanos Cristóbal y Miguel en el pleito acerca de la hidalguía de su padre[9]. Algunos biógrafos sospechan que fray Luis, en una de sus ausencias injustificadas de su cátedra salmantina, pudiera haber asistido a la boda de su hermana María, casada con el doctor Xaramylla, por lo que se confirma la buena relación entre los hermanos.

Los problemas y las habladurías comienzan cuando se estudia el linaje de este autor, pues fray Luis de León va a ser acusado ante la Inquisición de tener raíces judías. Si nos fiamos de los testimonios de fray Luis, él mismo rechaza tenazmente su ascendencia judía y así lo demuestra con la línea paterna de su padre. Pero surge la duda con el segundo apellido de su padre. Parece ser que el bisabuelo de fray Luis, don Lope de León, estuvo casado con Leonor Rodríguez de Villanueva, judía conversa, y que por ese motivo, tanto fray Luis de León como su padre, fueron acusados de ser descendientes de judíos. Resumimos brevemente la problemática. Según el notario del Santo Oficio, el bisabuelo de fray Luis solo tuvo una mujer, Leonor de Villanueva, y ésta era cristiana nueva, es decir, judía conversa. Otros autores, basándose en un supuesto testamento del bisabuelo, afirman que el bisabuelo de fray Luis tuvo dos mujeres, siendo la segunda la cristiana nueva, y que el abuelo de fray Luis fue hijo del primer matrimonio. En todo caso, fuera Leonor de Villanueva la primera o segunda mujer del bisabuelo de fray Luis, no dejan de ser los tatarabuelos de fray Luis los que llevaran sangre judía. Mas no debe olvidarse que en aquella época el celo exacervado por la limpieza de sangre llegaba a límites insospechables[10].

En Belmonte pasará su infancia. Él mismo nos dice que allí se suceden los cinco o seis primeros años de su vida, pero nos cuenta poco de esa infancia. La niñez de los autores de esta época resulta casi siempre una incógnita para el investigador. Nadie, ni siquiera los propios interesados se preocuparon de contarla, si bien son muy dados a hacer reservadas confidencias. Nos consta así que un hermano de Pedro Ramírez, procurador del Santo Oficio, le enseñó a leer y a cantar[11], y que pudo recibir sus primeras lecciones de su tío materno el canónigo Juan Evangelista. Sabemos también que con cinco o seis años su

[9] El padre de fray Luis es acusado en 1553 de haber falsificado documentos para mostrar su hidalguía y ahí comienza un pleito contra él que, posteriormente, continuarán sus hijos.

[10] Sirva de ejemplo la insólita narración del Padre Blanco, según la cual, los restos de los tatarabuelos de fray Luis de León, Fernán Sánchez de Villanueva y su mujer Elvira Sánchez, judíos, fueron desenterrados y quemados cuando se conoció su ascendencia judía. Vid. F. Blanco García, *Fray Luis de León. Estudio biográfico del insigne poeta agustino*, Madrid, Sáenz de Jubera, 1904, p. 29. Vid. también el artículo de C. Carrete Parrondo, "Acerca de la genealogía judaica de fray Luis de León: Elvira de Villanueva", *Ínsula*, 539 (1991), pp. 3-4.

[11] A. Alcalá, *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, ob. cit., p. 725.

familia se asienta en Madrid y, más tarde, en 1536, cuando la Corte se traslada a Valladolid, se va a vivir a esta ciudad. Es en Valladolid donde fray Luis comienza a formarse en latín y, posiblemente, en griego y en hebreo. Puede que empezara, también en Valladolid, a escribir sus primeros poemas, pues en la dedicatoria de sus *Poesías* afirma que se ocupó de ellas en la mocedad y casi en su niñez[12]. Sin embargo, al decir de la crítica, las poesías de fray Luis son demasiado elaboradas como para haber sido compuestas por un niño. Es más, de algunos poemas conocemos la fecha de composición y se corresponden con el período de su madurez. En cualquier caso, no cabe duda, fue una infancia la suya llena de saberes.

Tras su paso por Valladolid, es el momento de irse a estudiar a Salamanca. No hace falta decir que fray Luis de León se ha convertido en uno de los profesores más emblemáticos de la Universidad de Salamanca. La estatua de Nicasio Sevilla, que todavía hoy preside el patio de Escuelas, nos recuerda que no puede hablarse de esta Universidad sin hacer referencia al insigne profesor y maestro agustino. Pues bien, fray Luis llega a Salamanca para estudiar cánones y lo hace con catorce años.

Las clases de derecho eran muy concurridas en la Universidad, y sus alumnos, probablemente, los que tenían asegurado un futuro más prometedor, sin embargo, fray Luis "*del cetro pone olvido*" y Cánones se convertirá pronto en una de sus "*esperanzas burladas*". Se ignora el tiempo que permaneció fray Luis en la carrera de derecho canónico. Los historiadores mantienen el cálculo entre los tres meses y el año y medio. Nuevamente, no podemos disponer de documentos concluyentes, por lo que no parece que sea un dato de mayor relevancia. Sin embargo, el hecho mismo de que comenzara a estudiar Cánones, pone de manifiesto el temprano interés que ya mostraba el joven Luis de León por las cuestiones jurídicas, aunque no sepamos si empezó por inclinación propia o para continuar la tradición familiar[13]. Pero fray Luis abandona enseguida estos estudios, renuncia a la carrera jurídica y decide que la vida monacal le apasiona más.

Fray Luis debe quedarse cautivado por la forma de vida de los agustinos de Salamanca, con los que habría entrado en contacto en sus años de estudio

[12] Afirmaba el poeta: "Entre las ocupaciones de mis estudios en mi mocedad, y casi en mi niñez, se me cayeron como de entre las manos estas obrecillas, a las cuales me apliqué más por inclinación de mi estrella que por mi juicio y voluntad". F. L. de León, *Poesías*, en *Obras completas castellanas*, Edición revisada y anotada por el P. Félix García, Madrid, B.A.C.,1991, p. 739. Por lo demás, esta será la edición, del Padre Félix García, que seguiremos a la hora de citar cualquiera de las obras castellanas de fray Luis de León, es decir, *El Cantar de los Cantares*, *La perfecta casada*, *Los Nombres de Cristo*, *La Exposición del libro de Job* o sus *Poesías*.

[13] Ya se ha dicho que su padre fue abogado en la Corte y oidor en la Real Chancillería de Granada. También, que algunos de sus tíos tuvieron importantes cargos jurídicos, y cabe añadir que su hermano Cristóbal llegó a ser procurador en Cortes.

universitario. Por eso, el 29 de enero de 1544, fray Luis decide tomar el hábito de agustino[14]. La orden agustiniana no era el tipo de orden que un novicio escogería si quisiera llevar una vida cómoda y fácil, pues su vida será a partir de este momento mucho más estricta, severa y acatada. Sin embargo, la agustiniana, era una de las órdenes más adecuadas para alguien especialmente dotado de una capacidad espiritual e intelectual. El convento de San Agustín, como centro incorporado a la Universidad de Salamanca, establecía que los jóvenes novicios cursasen dos años y medio en Artes antes de estudiar Teología. Fray Luis estudia Artes desde febrero de 1544 hasta octubre de 1546, y es en el transcurso de estas lecciones donde conocerá a Juan de Guevara, monje agustino, quien se convertirá pronto en amigo inseparable de fray Luis. Luego, en el curso 1546-1547, superados los cursos de Artes, ya lo encontramos matriculado en la facultad de Teología de la Universidad de Salamanca[15].

Durante su paso por la Universidad salmantina, fray Luis recibirá una buena formación teológica, fundamentalmente escolástico-tomista, de la que muy pronto se distanciará. Tendrá como profesores a los teólogos Melchor Cano, Gregorio Gallo, Gaspar de Zúñiga y Avellaneda y cabe la posibilidad de que pudiera haber asistido a las lecciones de hebreo que impartía Martín Martínez de Cantalapiedra[16]. Debido a que no se conservan los libros de matrículas correspondientes a los cursos que van desde 1547 a 1551, surge la duda, por lo demás legítima, del tiempo que permaneció fray Luis como estudiante en la Universidad de Salamanca. Lo más probable es que terminara sus estudios en 1551[17].

Tras estos años transcurridos en Salamanca, fray Luis alterna su estudio personal con la docencia en diferentes conventos (Salamanca, Soria, Alcalá) y hay quien cree que también pudo estar en Valladolid y en Toledo; si bien, cabe señalar que su estancia en Valladolid y en Toledo es poco probable, pues fray

---

[14] S. Álvarez Turienzo, "Fray Luis de León y la orden agustiniana", en V.V.A.A., *El siglo de fray Luis de León, Salamanca y el Renacimiento*, Madrid, Ministerio de Cultura, Centro Nacional de Exposiciones, 1991, p. 117.

[15] *Libros de Matrículas, 1546-1547*, Archivo de la Universidad de Salamanca 270, fol. 36.

[16] J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, ob. cit., pp. 55-56. Afirma el investigador luisiano: "Para concluir este punto quiero añadir que este curriculum escolar pudo ser ampliado en estos años con la asistencia a las lecciones del partido o salario de Hebreo que desde 1543 venía regentando el salmantino Martín Martínez Cantalapiedra. En esta cátedra extraordinaria se comentaban textos bíblicos en hebreo durante dos horas y media. Con estas lecciones se trataba de llenar el hueco de la cátedra de Tres lenguas (Bíblico-trilingüe) que en estos años estuvo sin cubrir por no encontrar persona apta para desempeñarla. Apunto esta circunstancia como mera posibilidad, si bien no parece muy probable, dado que ninguno de los dos maestros hizo referencia a ella y, aunque en el proceso inquisitorial fray Luis reconoce la mutua amistad, ésta no parece haber sido muy intensa".

[17] Ibíd., p. 31.

Luis no habla de estos lugares durante su proceso inquisitorial. Poco se puede aclarar este período, ya que los documentos que conocemos son escasos. En todo caso, el siguiente dato certero de la vida de nuestro insigne agustino es que vuelve a Salamanca en 1552 para quedarse hasta 1555, aunque nuevamente abandone la ciudad, pues durante el curso académico 1556-1557 estuvo con toda seguridad en la facultad de Teología de Alcalá de Henares.

El tiempo que fray Luis de León pasa en la Universidad Complutense va a predeterminar sin lugar a dudas los intereses de nuestro autor. La Universidad de Alcalá, desde su creación por el cardenal Cisneros a partir de la Bula Pontificia de 1499, venía marcada por su doctrina humanista y filológica, por lo que fray Luis debió sentirse muy cómodo entre sus aulas. Allí tuvo como profesor de Teología escolástica a Mancio de Corpus Christi y, de Teología positiva, a Cipriano de la Huerga. Fue también en esta Universidad donde conoció a Arias Montano y donde seguramente descubrió su vocación escrituraria. Todo apunta a que fueron los ánimos de su maestro Cipriano de la Huerga y de su amigo Arias Montano los que alentaron a fray Luis a comentar un libro como el *Cantar de los Cantares*[18]. Así las cosas, tal y como dice el profesor Saturnino Álvarez, "de haber prosperado la hipotética tentativa de fray Luis de afincarse en Alcalá, seguramente no se habría encontrado con los desafíos que hubo de afrontar en Salamanca"[19].

Las dudas surgen de nuevo con respecto al año 1557, ya que no es posible averiguar qué hizo ni dónde estuvo fray Luis de León. Curiosamente ese año ha quedado grabado en la memoria de la orden agustiniana ya que, en 1557, el joven fray Luis pronuncia su famoso discurso en el Capítulo Provincial de Dueñas, donde denuncia todo tipo de abusos y ambiciones nada propias de un buen monje. Este *Discurso de Dueñas* nos da buena muestra del carácter y personalidad de fray Luis de León, pues en él, fray Luis, no tiene reparos en dirigirse directamente a los que tienen puestos de autoridad para criticarlos[20].

---

[18] Según Rafael Lazcano, fray Luis también tomó la inspiración para trabajar sobre el *Libro de Job* de su maestro Cipriano de la Huerga. Sostiene Lazcano: "De Cipriano de la Huerga, verdadero impulsor del análisis lingüístico y exegético del texto sagrado, tomó fray Luis su inspiración para acometer también como él la traducción y exposición del Libro de *Job*. Sin embargo, a diferencia de los anteriores autores que habían seguido la *Vulgata*, fray Luis emprende un nuevo camino: la traducción y exégesis desde el texto 'hebreo arcaico' a la lengua vulgar, cuando se utilizaba el castellano casi exclusivamente para obras de espiritualidad" (R. Lazcano, "La traducción del Libro de Job de fray Luis de León", *Religión y Cultura*, 241-242 (2007), p. 300).

[19] S. Álvarez Turienzo, "Fray Luis de León y la orden agustiniana", ob. cit., p. 121. Asimismo, téngase en cuenta otro artículo del profesor Turienzo sobre el paso de fray Luis por la Universidad de Alcalá titulado "Salamanca, Alcalá, Toledo. Lugares mentales de fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991).

[20] F. L. de León, *Discurso pronunciado en Dueñas*, en *Obra mística*. J. M. Becerra Hiraldo (trad., comentario y notas), Granada, Universidad de Granada, 1986.

Al año siguiente, fray Luis se encuentra de nuevo en Salamanca preparando los grados de licenciado y maestro, explicando Teología a los agustinos y convalidando su grado de bachiller conseguido en Toledo. Tras varios años enseñando Teología en su convento, fray Luis decide hacerse un sitio en la Universidad de Salamanca e intenta conseguir el grado de licenciado y maestro en Teología. Para su obtención, el bachiller debía pasar varias pruebas y practicar distintos ejercicios tales como los quoblibetos, la ordinaria o la repetición[21]. De todos ellos nos interesan sus quodlibetos y su repetición, ya que recogen algunas temáticas que van a repetirse en la obra de madurez de fray Luis. En el primer quodlibeto fray Luis trata el problema de "las diferencias entre la ley Vieja y la ley del Evangelio", tema muy presente en el tratado De Legibus que fray Luis explicará en varias de sus lecciones como catedrático. Después, en su repetición, fray Luis defendió algunos puntos relacionados con la interpretación literal del Antiguo Testamento que revalidará en su obra De Fide. Superados todos estos ejercicios, fray Luis se licencia el 7 de mayo de 1560 y el 30 de junio consigue el grado de maestro. De esta manera podía opositar a cualquier cátedra de la Universidad. La oportunidad le llega el 8 de julio de ese mismo año al quedar vacante la sustitución para la cátedra de Biblia por la jubilación del maestro Gallo. Mas no tiene suerte fray Luis en su postulación y acaba consiguiendo esta cátedra el maestro Gaspar de Grajal. Será un año más tarde, exactamente el 24 de diciembre de 1561, cuando fray Luis comience su "trabajoso día" como profesor de Teología en la Universidad de Salamanca al haber ganado en propiedad la cátedra de Santo Tomás.

La cátedra de Teología de Santo Tomás estaba considerada una cátedra menor, donde estaba establecido explicar la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Esta circunstancia provocó que durante toda su vida fray Luis de León mantuviese varios enfrentamientos con los dominicos del convento de San Esteba.[22]. A este respecto, resulta significativo que fray Luis comenzase

[21] Los ejercicios que se necesitaban para conseguir el grado en Teología nos los explica Águeda María Rodríguez Cruz en su estudio sobre la *Historia de la Universidad de Salamanca.* Según expone esta autora, el estudiante debía de "leer durante un año Biblia y los libros de las sentencias durante dos, bajo la dirección de su regente. Los maestros catedráticos de esta facultad eran los regentes de los bachilleres de la misma. Defender, al comenzar la lectura de cada libro de las sentencias, un principio o lección más solemne en la cual debía responder a las objeciones de los maestros y bachilleres formados. En el cuarto año, el ejercicio de *tentación* o *tentativa.* Además tenían que practicar los siguientes ejercicios: de *placita* (*sic*), de *alia et quodlibetis*, de *ordinaria* y tener un acto o repetición" (A. M., Rodríguez Cruz, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1990, p. 194).

[22] Así nos lo hace saber el propio fray Luis: "de manera que ya que en my processo vido, que no avia como poderse empecer en cosa alguna, me procura dañar con la dilacion, porque con ella consiga el maestro Frai Bartolomé de Medina y el monasterio de Santistevan y su orden el mismo effecto: que es quitarme de por medio, que soy el mayor impedimyento que tiene en

siendo profesor de Teología escolástica, pues, con el tiempo, va a recibir graves imputaciones que le acusan de no apreciar la escolástica. Quede claro que para haber ganado una cátedra de Santo Tomás y para haber sido profesor durante cuatro años en ella, debía de conocer muy bien la doctrina tomista.

Durante su período en esta cátedra de Santo Tomás se suceden en la vida de fray Luis dos acontecimientos de gran relevancia: la muerte de su padre, el 24 de julio de 1562, y la denuncia a Arias Montano ante el Santo Oficio. Tras el fallecimiento de su padre en julio de 1562, fray Luis quiere visitar a su familia en Granada, pero antes, dando un rodeo, decide entrevistarse con los inquisidores de Valladolid. De todos es conocido el proceso inquisitorial de fray Luis de León: las envidias, las calamidades, la desesperación, la amargura... Todos estos estigmas son innegables, pero ha de saberse también que, en 1562, fray Luis de León notifica a los inquisidores que Arias Montano, biblista y gran amigo suyo, le ha prestado un libro sospechoso de herejía[23]. La explicación que suele darse a este hecho es fácil de entender: las circunstancias propias de la época. Fray Luis es un hijo de su tiempo y, como tal, sabe que ante cualquier comportamiento extraño debe avisar a la Inquisición. Baste recordar los autos de fe de Valladolid o de Sevilla que habían tenido lugar en 1559. También los personajes. El maestro Domingo de Rojas, dominico, había sido condenado y procesado como hereje en los autos de fe de Valladolid. Del mismo modo, su correligionario, el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, había sido encarcelado por la Inquisición. Con todo, parece que la acusación no menoscabó la amistad entre fray Luis y Arias Montano, ya que, años más tarde, cuando fray Luis es detenido, su amigo Arias Montano siempre le prestará su ayuda más sincera. En todo caso, según el parecer de Luis G. Alonso Getino, la única razón por la que la amistad entre los dos humanistas continua tras la denuncia es porque el inculpado nunca supo el nombre de su acusador[24]. Nunca sabremos si Arias Montano conoció esta denuncia. Lo que sí podemos afirmar es que tal

---

sus pretensiones de catedras" (F. L. de León, Escritos desde la cárcel. *Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, J. Barrientos García (ed. y estudio), Madrid, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial, 1991, p. 293).

[23] De nuevo es el propio fray Luis el que nos aporta la información requerida para conocer de primera mano este suceso en uno de sus autógrafos redactados durante la prisión: "aunque yo juzgava bien de Montano y creia que me avia dicho verdad en lo del libro (que lo había quemado tras dudar de su ortodoxia), no quise dexallo en my credito solo, sino dar noticia a Vs. Mds. Para que si les pareciese ser necesario hazer otra diligencia alguna, la hiziesen. Y ansi unas vacaciones por el mes de Setiembre, creo que fue el año de Lxii o Lxiii, aviendo de yr a Granada a ver a my madre que estaba rezien biuda, vine por este lugar y hable una tarde en su casa con el señor inquisidor Riego" (Ibíd, p. 152).

[24] Vid. L. G. Alonso Getino, *Vida y Procesos del maestro fray Luis de León*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1907, p. 119. No deja de tener razón el padre Getino en lo que dice por cuanto los acusados ante el Santo Oficio no solían conocer el nombre de sus denunciantes.

y como sostiene Lázaro Carreter, son precisamente estas "pasiones cotidianas" las que nos acercan más todavía a fray Luis[25].

Fray Luis ocupará varios años esta cátedra de Santo Tomás. Después, podemos caracterizar el año 1565 como un año de novedades en la vida del fraile: nueva oposición, nueva cátedra y nueva disputa con los dominicos al ganar, en este año, la cátedra de Durando o Nominal[26]. En esta nueva cátedra, el maestro tenía que comentar las *Sentencias* de Durando, si bien, lo curioso del caso es que fray Luis lee a Durando por Santo Tomás, es decir, leía las *Sentencias* y explicaba el contenido a partir de la doctrina tomista. Durante su período como catedrático de Durando, fray Luis de León va a realizar varias actividades: ayuda al agustino Guevara en la oposición contra Juan Gallo, es nombrado vicerrector de la Universidad, consigue la sustitución en verano de la cátedra de Prima frente a Bartolomé de Medina, se opone a la concesión de un partido de Teología para el jerónimo Héctor Pinto, negocia el sueldo de las cátedras mal dotadas, participa en el V Concilio Compostelano, preside un acto sobre la autoridad de la Sagrada Escritura y participa en diversas juntas de teólogos. Como el fundador de su orden, fray Luis, además de imaginar el reino de los cielos, no para de hacer cosas en la tierra, en su tierra. En este contexto, las intervenciones de fray Luis en las juntas de teólogos encargadas de corregir la Biblia de Vatablo, van a ser cruciales para su vida. En el seno de estas juntas van a quedar claras las posiciones teológicas que defendía fray Luis en torno a temas tan polémicos como la autoridad de la Vulgata o la interpretación bíblica. Detengámonos brevemente en este momento de su vida y pongamos al lector en situación.

En 1569, Gaspar de Portonaris, uno de los libreros más reputados de Salamanca, decide editar la denominada Biblia de Vatablo. Para ello, como siempre, pide permiso al Consejo de la Inquisición, pues se trataba de editar

---

[25] Escribía Lázaro Carreter: "fray Luis está más cerca de nosotros, porque no nos lo hace inalcanzable la santidad. Dista menos; anduvo enredado en muchas cosas del mundo, y las pasiones cotidianas que afloran en su biografía nos lo aproximan. Era un profesor de Salamanca, sometido a las pequeñas y punzantes miserias de la convivencia académica" (F. Lázaro Carreter, *La fuga del mundo como exilio interior: Fray Luis de León y el anónimo del Lazarillo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p. 19).

[26] Para conocer la situación que tuvo que vivir el nominalismo en el siglo XVI se recomienda consultar la "Introducción" elaborada por el profesor José Luis Fuertes en su libro *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, rector*, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 37 y ss; o el capítulo que Guillermo Fraile ofrece sobre el nominalismo en su *Historia de la Filosofía española*, t. I, ob. cit., pp. 319-327). También se recomiendan: V. Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Madrid, Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1964 y V. Beltrán de Heredia, "Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca", en *Miscelánea Beltrán de Heredia: colección de artículos sobre historia de la teología española*, t. I, Salamanca, O.P.E., 1972.

una Biblia latina, traducida del hebreo por Pagnini y corregida por Francisco Vatablo, que había sido condenada años atrás por "proximidad con la herejía luterana". El Consejo de la Inquisición acepta el proyecto, pero crea una comisión de maestros teólogos para que examinen la Biblia e indiquen si es conveniente la edición[27]. En estas juntas de teólogos se hace patente que en la facultad de Teología de la Universidad de Salamanca conviven dos tendencias claramente opuestas: los vulgatistas o seguidores de la Vulgata de San Jerónimo y los hebraístas o partidarios de corregir la Biblia de Vatablo a partir de los textos originales hebreos. En realidad, ser hebraísta significaba ser partidario del humanismo, pues los hebraístas van a defender la superioridad del texto original, hebreo, al entender que las versiones tradicionales de la Iglesia muestran errores filológicos y gramaticales y siempre es mejor recurrir a la fuente originaria. En el desarrollo de estas reuniones, fray Luis de León, Martín Martínez de Cantalapiedra y Gaspar de Grajal se muestran defensores de la letra hebrea, en tanto que el maestro León de Castro o el dominico Bartolomé de Medina se revelan a favor del texto bíblico de los LXX y la Vulgata latina de San Jerónimo[28]. Nace así la rivalidad[29].

---

[27] Tal vez uno de los mejores artículos sobre el tema sea el de José Luis González Novalín "Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de fray Luis de Leóna", en V. García de la Concha y J. San José, *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 125-140.

[28] Fíjese el lector en la opinión que tenía Marcelino Menéndez Pelayo sobre lo sucedido en estas juntas y sobre el maestro León de Castro: "Las cuestiones habidas entre los teólogos salmantinos sobre la *Biblia*, de Vatablo, la versión de los 70 y la *Vulgata*, acaloraron sobremanera los ánimos de aquellos días, y Fr. Luis de León, así como los Drs. Martínez y Grajal, *hebraizantes* asimismo y amigos de Arias Montano, incurrieron en el odio y animadversión de muchos ignorantes y de algunos *helenistas* y simples teólogos, a quienes desagradaba el estudio de la verdad hebraica en sus fuentes o desplacían las interpretaciones de los rabinos o estimulaba el aguijón de la envidia y la malevolencia. Figuraba a su cabeza el maestro León de Castro, buen gramático, aventajado grecista, discípulo del Comendador Griego, y maestro del Brocense, pero hombre presuntuoso, obstinado, díscolo, suspicaz, vengativo y, naturalmente, inclinado a la violencia. El nombre de este implacable perseguidor de los varones más doctos de su tiempo, verdadero *tábano* de Arias Montano, delator inicuo de Fr. Luis de León, es de triste celebridad en nuestra historia literaria, y ni aun su moderno y doctísimo biógrafo, el señor La Fuente, ha intentado rehabilitarle. Uniéronse a él los dominicos y especialmente Fr. Bartolomé de Medina, uniéronse todos los opositores a cátedras derrotados por Fr. Luis de León, los estudiantes ociosos y revolvedores e innumerable turba allegadiza, y levantóse contra nuestro autor recia tormenta" (M. Menéndez Pelayo, *Biblioteca de traductores españoles*, t. 2, Madrid, C.S.I.C., 1952, p. 286).

[29] Fray Luis se refiere a lo sucedido en estas juntas en varias ocasiones y aclara cuál fue su posición en esas reuniones: "Y en todo lo que toca a la doctrina moral y preceptos della, los catholicos convenimos con los judios. Por donde en los lugares de la Escritura donde se trattare desto que los unos y los otros confesamos, pueden acertar los judios exponiendolos, y aciertan muchas vezes, como los sanctos lo confiesan y los siguen. Y tornando a Vatablo y a sus exposiciones, puede ser que algunas dellas sean sacadas de los comentos de los judios" (F. L. de

Todo cambia a partir de esas juntas. En 1571, Bartolomé de Medina, ayudado y apoyado por León de Castro, Mancio de Corpus Christi y García del Castillo, comienza a reunir proposiciones sospechosas atribuidas a los tres hebraístas salmantinos. En pocos días se reúne con los estudiantes, los interroga y acaba obteniendo proposiciones "turbias" contra los profesores Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León. Ahora bien, hay que decir que Bartolomé de Medina nunca entrega personalmente las acusaciones a los inquisidores. Por aquel tiempo está en Salamanca el dominico Pedro Fernández y Medina acude a él en busca de consejo. Tras esta charla, Pedro Fernández le aconseja que se las dé por escrito para que él las pueda consultar con los inquisidores. El 2 de diciembre de 1571 las acusaciones están ya en la mesa del Consejo Supremo de la Santa Inquisición de Madrid que decide abrir una prudente investigación. Para ello envía las proposiciones a los miembros de la Inquisición de Valladolid, quienes ordenan a Francisco Sancho, comisario del Santo Oficio en Salamanca, que investigue lo que está sucediendo en tan gloriosa Universidad.

Es difícil imaginar el pánico vivido en la Universidad salmantina. Figurémonos al inquisidor merodeando por las aulas, preguntando a los estudiantes, a los profesores y a los amigos de los acusados. Fray Luis debía sospechar que él estaba en peligro. No sólo por lo que había sustentado en aquellas juntas, sino también por una traducción que había hecho al castellano del *Cantar de los Cantares* y por alguna de las lecciones explicadas en su cátedra de Durando. Hacía un tiempo que Grajal y él mismo, presumiendo la trama de Medina, habían querido hablar con el dominico, pero esa conversación nunca tuvo lugar. Por esta razón fray Luis se apresura a mandar copias de su lectura *De fide* y de su opinión sobre la Vulgata a amigos y teólogos de gran prestigio (Dr. Villalpando, Alonso de Mendoza, Dr. Trujillo, fray Alonso de Vera Cruz, Dr. Velázquez, Barrio Vero, Gaspar Torres, Arias Montano, Dr. Martínez, etc.), pero pronto descubre que no es el único que tiene miedo a la Inquisición. Muy pocos son los que le contestan[30].

León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ob. cit., p. 112). En todo caso, el Santo Oficio conocía muy bien cuáles habían sido las proposiciones que fray Luis de León había defendido en esas juntas y el 16 de diciembre de 1572 incorpora al proceso de fray Luis una relación de siete proposiciones que "supuestamente" él había sustentado (Ibíd., pp. 90-91).

[30] Algunos de estos nombres nos los facilita fray Luis en uno de sus autógrafos inquisitoriales (Ibíd., p. 301). Conservamos además una carta del padre Peralta a fray Luis de León, quien le había encargado llevar al arzobispo de Granada una de estas copias. La carta dice así: "Hize lo que V.R. me mandó en dar estos papeles al Sr. arzobispo, y después de averlos visto muy despacio, me respondio que el no estubo en la primera parte de concilio donde se trató de la ediction vulgar, pero que tiene por verdadero todo lo que V.R. dize, y sin que en ello aya cosa que sepa a falsedad; y que entiende que la intencion del concilio no dize que sea de fe, ni niega

El 26 de enero de 1572 se decide procesar a los maestros Gaspar de Grajal y Martín Martínez Cantalapiedra por lo que fray Luis corre, en un principio, mejor suerte. Pero cuando el 1 de marzo llega a Salamanca el inquisidor Diego González y decide que Grajal debe ser detenido inmediatamente, todo se precipita. El 24 del mismo mes, fray Luis de León y Martín Martínez de Cantalapiedra son, asimismo, detenidos y, tres días después, encarcelados. ¿La causa? "Ser amigos de novedades". Concordamos con el profesor Barrientos cuando afirma que "No era el juicio de los escolásticos contra los antiescolásticos, pues los tres encausados, sobre todo Grajal y fray Luis, tenían una buena formación escolástica"[31]. Como intentaremos explicar en el próximo apartado, en realidad, se trata de dos formas diferentes de entender la filosofía humanista y, con ella, también la escolástica. De igual modo lo cree el profesor Domínguez Reboiras, quien, al estudiar el proceso de los tres hebraístas, sostiene que fue un proceso contra una teología más abierta y liberal[32].

Quedémonos por el momento con el proceso de fray Luis. A nuestro agustino se le acusa por razón de las diecisiete proposiciones presentadas por Bartolomé de Medina; por otras diecisiete obtenidas de la parte acerca de la autoridad de la Vulgata encerradas en su lectura *De Sacra Scripturae ratione et eius autoritate*; por otras veintiuna de esta lectura en su totalidad; por treinta de las afirmaciones de los testigos; y por cinco entresacadas de su propia defensa. En ellas se le acusa de judío y judaizante, de ser amigo de novedades, de relegar la escolástica, de no respetar el Concilio de Trento, de desautorizar la Vulgata, de traducir en sentido literal y a la lengua vulgar un poema de amor (el *Cantar de los Cantares*), de sostener que en el Antiguo Testamento no hay promesa de vida eterna y de otras muchas cuestiones que durante nuestro capítulo van a salirnos al encuentro. Pero fray Luis, desconocedor de qué se le acusa, resume todo ello en "envidias y mentiras". Es revelador que, sin conocer los nombres de sus acusadores, fray Luis sea capaz de deducir casi todos sus nombres y eso, añade él, es porque sabe perfectamente quienes son sus enemigos.

El proceso iniciado será largo, la cárcel fría y la angustia de amigos y familiares inimaginable. Fray Luis se defiende con todos los medios. Si bien

---

que se pueda hazer otra mas exacta, sino que esta se tenga por autentica y se sigua: y esto se entiende *ut in plurimem* como la doctrina de s. Augustin y otras doctrinas autenticas. Lo mucho la obra, y la claridad y distinction con que V.R. procede. Pedile muy encarecidamente pusiese su censura por escrito, respondiome que no lo solia hazer, pero que si adelante fuese necesario, ello hara" (A. Alcalá, *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, ob. cit., p. 7). Resulta curioso el parecer del arzobispo de Granada: aunque opina que fray Luis tiene razón en su opinión sobre la Vulgata, no firma el escrito porque "no lo solia hazer" (Íd.).

[31] J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, ob. cit., p. 468.

[32] Cf. F. Domínguez Reboiras, *Gaspar de Grajal (1530-1575): frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, Aschendorff, 1998, p. 38.

se le asigna un abogado, el doctor Ortiz de Funes, es él quien lleva el peso de su propia defensa. Fray Luis se emplea a fondo valiéndose de todo tipo de argumentos y estrategias: desde buscar apoyos, hasta nombrar como patrono defensor a Mancio de Corpus Christi, uno de sus acusadores. Lucha para que no se le quite su cátedra, protesta contra la lentitud del proceso, exige determinados medios y recursos y hasta reconoce "que jamás desee la vida y las fuerças tanto como agora"[33]. Pero, en otras ocasiones, enfermo y abandonado, fray Luis parece derrumbarse. Por eso escribe. Siempre reza. Algunas veces reconoce sus pecados, en otras, se confiesa absolutamente inocente. "Me han quitado la vida"[34]. Todo un infierno de cuatro largos años.

Finalmente, el 7 de diciembre de 1576, el maestro agustino es absuelto. Una vez más, fray Luis sale mejor parado que sus amigos. Martín Martínez Cantalapiedra saldrá libre un año más tarde y Gaspar de Grajal había muerto, preso en la cárcel, el 9 de septiembre de 1575. También el agustino fray Alonso Gudiel, encarcelado junto a ellos el 18 de julio de 1572, había muerto a los pocos días de su encarcelamiento. Fray Luis no. Fray Luis es liberado. Por esta razón, fray Luis bebe los vientos de la libertad el 11 de diciembre de 1576.

Fray Luis llega de nuevo a Salamanca un *acalorado* 30 de diciembre. Aquel día debió de ser un día de júbilo[35]. La Universidad, que durante todo el proceso había permanecido callada, celebra ahora la vuelta de su catedrático. Aún más, cuando fray Luis renuncia a su cátedra de Durando, ocupada durante su larga ausencia por García del Castillo, y pide que se le conceda un partido de Teología para él solo, la Universidad acuerda otorgárselo de inmediato. Naturalmente, no sin la oposición de los dominicos que piden para ellos otro partido extraordinario... Una vez aprobado el partido de fray Luis, el agustino reanuda sus clases el 29 de enero de 1577. El público debió acudir en masa a esta primera lección. Estudiantes y profesores querían ver al maestro y, quizá, quién sabe, escuchar alguna experiencia de sus largos años en prisión. Fray Luis no decepciona. No hace ninguna referencia al pasado. *Dicebamus hesterna die*... Hasta aquí la tradición.

No podemos asegurar la veracidad de las palabras. La información de las mismas nos llega del historiador Nicolás Crusenio, un fraile agustino del siglo XVII que narra que fray Luis, nada más llegar a Salamanca, tomó posesión

[33] F. L. de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ob. cit., p. 43.

[34] *Ibid*, p. 391.

[35] Fray Luis canta a su libertad en muy diversas poesías, pero tal vez, una de las más bellas sea su oda *A don Pedro Portocarrero*. (F. L. de León, *Poesías*, ob. cit., pp. 776-777). En ella fray Luis describe el día de su llegada con estas palabras: "Y con cien voces suena la Fama, que a la sierpe, al tigre fiero, vencidos, los condena al daño no jamás perecedero; y, con vuelo ligero, veniendo la Victoria, corona al vencedor de gozo y gloria".

de su cátedra y comenzó con las célebres palabras: "Como decíamos ayer"[36]. Hoy sabemos que fray Luis comenzó sus clases un mes después y que, al tomar posesión de su cátedra extraordinaria, el primer día tan solo "leyó un poco"[37]. Sostiene el padre Getino, con una ironía sin igual, que "un mes después de hallarse en Salamanca, cuando todos le habrían hablado cincuenta veces, en una clase que no era la antigua, ante auditorio distinto y explicando diferentes tratados [...] el *Decíamos ayer* tenía que ser extemporáneo y rebuscado"[38]. Puede que Getino tenga razón. Según Nicolás Crusenio, fray Luis comenzó sus clases como si nada hubiera ocurrido, como si los cinco años que había pasado preso en la cárcel hubieran sido borrados ya de su memoria. Pero hay que saber que fray Luis nunca olvidó su proceso. Puede ser cierto que en ese momento no hiciera gala de su liberación, pero después, a lo largo de su vida, se enorgullecerá de ello en varias ocasiones[39].

---

[36] Escribe Crusenio: *"Primam vero lectionem post tenebras, ut auspicabatur, pleno concessu ad novitatem evocato, inquit: Dicebamus hesterna die"* (F. N. Crusenio, *Monasticon Augustinianum*, München, 1623, fols. 208-209).

[37] *Libros de claustros* 1576-1577, Archivo de la Universidad de Salamanca 46, fol. 61.

[38] L. G. Alonso Getino, *Vida y Procesos del maestro fray Luis de León*, ob. cit., p. 241.

[39] Fray Luis nunca olvidará su proceso. Lo recuerda y rememora siempre que puede. De este modo, en su famosa plática para opositar a la cátedra de Sagrada Escritura frente a Domingo Gúzman (1579), fray Luis parece vanagloriarse de haber salido libre de un proceso inquisitorial. También son buenos ejemplos las continuas comparaciones implícitas que pueden encontrarse en las obras de fray Luis con sus personajes más célebres. Así, los infortunios de fray Luis se nos asemejan a los lamentos de Job o de David. Pero si hay un pasaje de su obra que merece ser destacado a este respecto es aquel de *Los Nombres de Cristo* donde fray Luis se compara con una pobre avecilla perseguida en su vuelo por dos grandes cuervos. La narración nos parece fundamental para comprender los verdaderos sentimientos de fray Luis hacia su proceso inquisitorial. El relato nos cuenta que "en la orilla contraria de donde Marcelo y sus compañeros estaban, en un árbol que en ella había, estuvo asentada una avecilla de plumas y de figura particular, casi todo el tiempo que Juliano decía, como oyéndole, y a veces como respondiéndole con su canto; y esto con tanta suavidad y armonía, que Marcelo y los demás habían puesto en ella los ojos y los oídos. Pues al punto que Juliano acabó, y Marcelo respondió lo que he referido, y Sabino le quería replicar, sintieron ruido hacia aquella parte; y, volviéndose, vieron que lo hacían dos grandes cuervos que, revolando sobre la ave que he dicho y cercándola al derredor, procuraban hacerle daño con las uñas y con los picos. Ella, al principio, se defendía con las ramas del árbol, encubriéndose entre las más espesas. Mas creciendo la porfía, y apretándola siempre más a doquiera que iba, forzada, se dejó caer en el agua, gritando y como pidiendo favor. Los cuervos acudieron también al agua, y volando sobre la haz del río la perseguían malamente hasta que, a la fin, el ave se sumió toda en el agua, sin dejar rastro de sí. [...] Los enemigos, como victoriosos, se fueron alegres luego. Mas [...] de improviso [...] la vieron sacar del agua la cabeza, y luego salir del arroyo a la orilla, toda fatigada y mojada. Como salió, se puso sobre una rama baja que estaba allí junto, adonde extendió sus alas, y las sacudió del agua; y después, batiéndolas con presteza, comenzó a levantarse por el aire cantando con una dulzura nueva. Al canto, como llamadas otras muchas aves de su linaje, acudieron a ella de diferentes partes del soto. Cercábanla, y, como dándole el parabién, le volaban al derredor. Y

En cualquier caso, fray Luis se incorpora de inmediato a su labor docente y durante este curso, continúa con sus actividades profesionales entre las que destaca su participación en la importante reforma gregoriana del calendario. En el mes de junio debió salir de Salamanca sin que sepamos bien los motivos. Algunos biógrafos apuntan razones familiares sosteniendo que tal vez visitó Granada y Belmonte. Después, lo encontramos en Madrid donde corrige el *Comentario al Pentateuco* de San Isidoro y en febrero de 1578 vuelve a Salamanca.

Seis meses más tarde, el 9 de julio de 1578, se declara vacante la cátedra de Filosofía Moral por muerte de su titular y opositan entonces fray Luis de León y el mercedario fray Francisco Zumel[40]. Como Francisco Zumel estaba apoyado por los dominicos, el enfrentamiento no se hace esperar. Fray Luis acusa a Zumel de recibir estudiantes en su casa, hecho que estaba prohibido por los estatutos de 1561, ya que los estudiantes eran los encargados de la elección de los catedráticos. Por su parte, Zumel llega a inculpar a fray Luis de que un partidario suyo había querido asesinarle.[41] El investigador se queda perplejo. Después comprende que este tipo de acusaciones estaban al orden del día. En este ambiente de luchas y disputas, fray Luis gana la cátedra de Filosofía Moral y acto seguido se gradúa como Maestro en Artes en Sahagún.

En la nueva cátedra de Filosofía Moral fray Luis debía explicar a Aristóteles, en particular la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y la llamada *Económica*. Sorprende que fray Luis vuelva a recurrir a la *Suma* tomista para exponer al Filósofo. Con todo, la filosofía no debía ser la disciplina que más le gustaba y seguramente por esto mismo, en 1579, decide presentarse a otra cátedra vacante. En esta ocasión a su anhelada cátedra de Sagrada Escritura. Para un autor como fray Luis, interesado desde siempre en la interpretación bíblica, su mayor aspiración debió consistir en obtener esta cátedra. Fue la primera que intentó ganar (1560) y la única que perdió. Esta vez tenía como competidor al dominico fray Domingo de Guzmán, hijo del poeta Garcilaso de la Vega. Reaparecen enton-

---

luego, juntas todas, y como en señal de triunfo, rodearon tres o cuatro veces el aire con vueltas alegres; después se levantaron en alto poco a poco, hasta que se perdieron de vista" (F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., pp. 742-743). El bello relato termina con un Marcelo pensativo que solo se atreve a decir: "Al fin, Jesús es Jesús" (Ibíd., p. 744).

[40] Vid. G. Santiago Vela, "Oposiciones de Fr. Luis de León a la cátedra de Filosofía moral en la Universidad de Salamanca", *Religión y Cultura*, 2 (1928); 3 y 4 (1928).

[41] En el archivo histórico de la Universidad salmantina se conserva una carta de fray Luis al rector en relación a esta oposición. La transcribe el profesor Barrientos en el *Epistolario* de fray Luis. F. L. de León, *Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, Edición y estudio por José Barrientos García, Madrid, Revista Agustiniana, 2001, p. 136. Años más tarde, fray Luis reconocerá que el maestro Zumel "es notorio enemigo suyo" (F. L. de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ob. cit., p. 479). Vid. también los *Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca: año MDLXI*, título XXXIII, Salamanca, Casa de Juan María de Terranova, 1561.

ces las mismas trifulcas y repetidos escándalos. Son comportamientos más propios de jóvenes alumnos que de maestros teólogos. Encontramos aquí nuevos espacios para el anecdotario. Valga este altercado que recoge el investigador Teófilo Viñas, siquiera sea para distraer al lector. Parece que en el transcurso de las oposiciones corrían de mano en mano dos quintillas muy ingeniosas. Los partidarios de fray Luis hicieron circular la siguiente cancioncilla.

Luis y Mingo pretenden
Casarse con Ana bella;
Cada cual pretende habella,
Mas, según todos entienden
Muérese por Luis ella.

Por su parte, fray Domingo no se quedó atrás y respondió con esta otra coplilla parodiando el famoso poema de fray Luis.

Ansí que es temeridad
Decir el más descargado
En la cárcel de verdad,
Con mentira y falsedad
Me tuvieron encerrado.
Ansí que si pretendéis
Acá y acullá reposo
Humillaos, no os empinéis
Desta suerte viviréis
Ni envidiado ni envidioso [42].

No solo eso. En la plática sobre los méritos que cada opositor debía presentar, fray Luis tratará de defender la ortodoxia de su doctrina apoyándose en la sentencia absolutoria de la Inquisición. En el pasado se había dudado de su doctrina, pero había quedado probada su validez. "Querer, pues, agora poner sospecha en mí, ¿qué es sino ponella en el juizio del Santo Oficio, que es uno de los juizios más principales de la Iglesia?", argumenta un fray Luis orgulloso de sí mismo ante todo el electorado. No se detiene ahí el atrevimiento de fray Luis. De manera muy sutil, fray Luis pone en tela de juicio la doctrina de los dominicos. "De otros no se ha dudado: mas, si se dudase, no sabemos cual sería el suceso". Ante estos ataques, Domingo Guzmán, herido con razón en su fuero interno, le preguntará con más pillería que interés teológico: "Si la doctrina de los maestros de San Esteban tienen dolencia, y la de V. P. es tan sana y cierta que forzosamente le hemos de creer, diga V. P. si aquellas proposiciones de las cuales se os hizo cargo, y porque habéis padecido pesadumbres, como dijisteis,

[42] En T. Viñas Román, *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico*, ob. cit., p. 98.

si las tornaréis a decir en esta cáthedra otra vez, digais sí o no". Un fray Luis nervioso responde que aquellas proposiciones nunca se las habían probado del todo. Pero Domingo de Guzmán insiste: "Dígame si o no". Y la querella acaba con un fray Luis iracundo, que le llama mentiroso y le amenaza con quebrarle la cabeza con una Biblia grande que tenía encuadernada en tablas[43].

Después, el acto de votación tampoco estuvo exento de polémica. Se procede a la votación, se cuentan los votos y parece que gana la cátedra Domingo de Guzmán. Como el resultado era parigual, el tribunal decide contar más tarde y he aquí que, de pronto, en el segundo recuento, aparece un voto nulo para Domingo de Guzmán que da la victoria a fray Luis de León. Se produce entonces el alboroto, los abucheos, las rechiflas y hasta las amenazas de excomuniones que, por lo demás, impregnarán la vida universitaria del siglo XVI.

Todos estos sucesos prueban que, a pesar del proceso inquisitorial de fray Luis, los enfrentamientos entre dominicos y agustinos estaban lejos de quedar resueltos. La añorada serenidad a la que tantas veces canta fray Luis de León no va a alcanzarse tan fácilmente. Es más, durante su periodo de catedrático de Biblia, todavía será acusado ante la Inquisición en dos ocasiones más. La primera el 15 de octubre de 1580, a propósito del emblema que aparecía en la edición de *In Cantica Canticorum* y del *Comentario al Salmo XXVI*. En la portada de dichos libros aparecía un árbol cortado por una hacha y a tan expresiva imagen le acompañaba la inscripción *ab ipso ferro*. Muchos quisieron ver en esa imagen alusiva al emblema de la *Oda IV* de Horacio un atrevimiento y una ofensa al Santo Oficio, por cuanto supuestamente expresaba que el árbol, tras haber sido podado, renacía de nuevo[44]. La segunda acusación fue más grave. Tanto es así que se ha llegado a hablar de un segundo proceso inquisitorial. Todo parte del 20 de enero de 1582. Un joven jesuita, llamado Prudencio de Montemayor, expone en un acto menor de Teología, frente al maestro Zumel, presidente del acto, diferentes doctrinas acerca del mérito de Jesucristo. En el turno de réplica, el jesuita debió sustentar proposiciones contrarias al tomismo, proba-

[43] Para conocer todo este enfrentamiento de primera mano se recomienda el artículo de Eugenio Asensio "Fray Luis de León y la Biblia", en *Edad de Oro*, 4 (1985), pp. 19-31, donde se reproduce la plática. Aquí se dice expresamente que "la plática de fray Luis refleja su tensión emocional, explicada por la violencia de enemigos despiadados que, no contentos con sus cuatro años y ocho meses de cárcel y proceso, ponen en duda la justicia de la absolución pronunciada por el Santo Oficio" (Ibíd., p. 13). El mismo artículo está recogido igualmente en E. Asensio, *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005. La célebre plática fue nuevamente editada, corrigiendo "algunos defectos de transcripción" por el profesor Barrientos en F. L. de León, *Epistolario*, ob. cit., pp. 148-158. Allí se nos explica que fray Luis, tras haber defendido públicamente su lección de oposición el 28 de noviembre de 1579, se dirige al electorado con este discurso.

[44] J. M. Fulton, "The *Ab ipso ferro* Motif in the Works of Fray Luis de León", *Romance Studies*, 21 (2003).

blemente premolinistas o cercanas al pelagianismo, y entonces sobreviene el debate[45]. Unos, los dominicos, basándose en San Agustín y en Santo Tomás, defenderán que si la libertad humana no tiene sus raíces en la voluntad divina, equivale entonces a considerarla como un mero *fatum*. Los otros, los jesuitas, opinan que el hecho de conceder mayor libertad al hombre no significa hacer dependiente la acción de Dios ni tampoco defender la no predefinición por parte de Dios. Como vemos, en esa sesión se estaban sentando las bases de lo que más tarde constituirá la famosa polémica *De auxiliis*.

Fray Luis, con ese sentido tan refinado que tenía para contrarrestar las injusticias, decide tomar parte en el asunto y expone que si bien él no sustenta las doctrinas de los jesuitas, tampoco cree que deban ser tachadas de pelagianas o heréticas. Aún más, insinúa fray Luis, si fueran pelagianas, las contrarias podían ser perfectamente interpretadas como luteranas, pues coartan en exceso la libertad humana. Grave error. Entre el 20 y el 28 de enero se suceden dos actos de Teología similares, aunque fray Luis no estuvo presente en ninguno. En el primero Juan de Castañiza trata la cuestión de la gracia, mientras que, en el segundo, presidido por el Padre Enrique Enríquez, se expone con todo detalle, la posición de los jesuitas sobre la libertad y la determinación del ser humano. Es entonces cuando el jerónimo Juan de Santa Cruz decide avisar a la Inquisición, que abre un expediente a Prudencio de Montemayor, a Juan de Castañiza, a Enrique Enríquez, a Domingo Báñez y también a fray Luis de León[46]. Al final, fray Luis no fue procesado, tan solo amonestado y obligado a comparecer ante el Inquisidor General Gaspar de Quiroga el 3 de febrero de 1584.

Ahora bien, se considere proceso inquisitorial o no, no deja de percibirse como un hecho biográfico de suma importancia. En primer lugar, porque fray Luis se muestra totalmente indignado ante las injusticias por cuanto él piensa que todo esto se debe a las disputas internas entre dominicos y jesuitas. En segundo lugar, porque, habiendo padecido él mismo los tormentos de un proceso, no se calla a la hora de defender lo que él cree doctrina cierta. También, porque es en estos momentos cuando lo vemos totalmente solo, sin el apoyo de

[45] Es el propio fray Luis quien nos explica el incidente: "avra mes y medio o dos meses que un padre de la Compañía de Jesús sustento en las Escuelas un acto menor, presidido por el maestro Çumel, unas conclusiones, en que entre otras cosas tenia que Christo nuestro Señor en las obras que hizo en esta vida merecio, ansi como lo enseña la fe. Y uno de los arguyentes arguyo contra esta parte ansi: Christo tuvo mandamiento del Padre para hazer lo que hizo, y no podía desobedecer al Padre; luego no tuvo libertad en ello y ansi no merecio" (F. L. de León, *Epistolario*, ob. cit., pp. 177-178).

[46] Vid. en este sentido F. Blanco García, "Segundo Proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 41 (1896) y también S. Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los «preludios de las controversias de auxiliis»*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1950.

sus hermanos de hábito, pues incluso ellos creen que estas afirmaciones resultan peligrosas. El mismo fray Luis hace saber a los Inquisidores que hay muchos agustinos que por causa de la política interna de la orden pueden mostrarse enemigos suyos[47].

Por todos estos motivos, fray Luis comienza a sentirse desmotivado y prefiere otras ocupaciones[48]. Por eso, en el último período de su vida lo encontramos dedicado con esmero y atención a las impresiones de sus obras. Así, en 1583 publica la primera edición de *La Perfecta Casada* y la primera parte de *Los Nombres de Cristo*[49]. Más fructífero todavía resultó el año de 1589, pues reimprime el comentario latino del *Cantar de los Cantares*, publica el *Comentario del Profeta Abdías* y *la Epístola a los Gálatas*. También inicia la *Vida de Santa Teresa*, que no concluirá. La razón de este interés por su obra, se debe a que, por este tiempo,

---

[47] Lo hace en Salamanca, en un escrito presentado ante el licenciado Juan de Arrese: "tengo dentro de mi orden personas della que tienen grave enemistad conmigo y, señaladamente, agora en este tiempo por estar desunida mi provincia en dos parcialidades sobre la eleccion del futuro provincial, que se ha de hacer este año; y por saber los de la parcialidad contraria, que son los que estan apoderados del govierno de la provincia, que yo e deseado y procurado la reforma della, y que sean enmendados los que no hazen lo que deven, y por saber que sobre esto e escritto a nuestro general y a otras personas, y hecho otras diligencias pertenecientes a esto. Por lo qual an concebido mortal enemistad contra mi, como podra constar a V. M. por esta carta del maestro frai Lorenzo de Villacencio, predicador de su majestad, de que ago presentacion. Por lo qual, o por via de aviso o de amenaza, me dize que si no desisto del cuidado de mi provincia, aunque la vea perder, me vere en un grandissimo trabajo. Por lo qual declaro ser mis enemigos todos los de la parcialidad contraria y, señaladamente, las cabezas della. Las quales son: fr. Pedro Xuarez, prior de San Phelippe de Madrid, el maestro frai Lorenzo de Villavicencio, el maestro frai Juan de Guevara, el maestro frai Pedro de Aragon, frai Juan Gutierres, predicador de Toledo, frai Diego de Valverde, procurador general, con los demas que tienen su boz, los quales, siendo necessaio, nombrare y probare que son mis enemigos por la razon sobredicha y por otras causas mas particulares" (F. L. de León, *Epistolario*, ob. cit., pp. 191-192). Muchos cronistas, especialmente el padre Getino, se han basado en este tipo de documentos para presentarnos a un fray Luis arrebatado, amigo de pleitos incluso con los frailes de su propia orden. Pero estas sombras de antipatías se desvanecen cuando llegamos al capítulo Provincial celebrado en Dueñas en ese mismo año (1582). Allí, los agustinos y el mismo Lorenzo de Villavicencio, votan a fray Luis como visitador.

[48] Fray Luis se mostraba cansado de las tareas universitarias desde hacía tiempo. Antes incluso de su proceso inquisitorial. Así, en una carta a su amigo Benito Arias Montano, fechada el 28 de octubre de 1570, le oímos decir esto: "De my no tengo cosa nueva que hazer saber a V. M. E tenido salud a Dios gracias, trabajo en esta atahona ocupado siempre en las letras de que menos gusto y cada dia con más deseo de salir dellas y de todo lo que es Universidad y bivir lo que resta en sosiego y en secreto, aprendiendo lo que cada día voy olvidando mas" (Ibíd., p. 92).

[49] Según el estudio de Modesto González Velasco, "el 5 de junio de 1583 se le concedió a fray Luis el privilegio para imprimir sus obras *de los Nombres de Cristo* (224 hs.) y de *La Perfecta Casada*. Publicó ambas obras en Salamanca el librero Juan Fernández en 1583, en un solo volumen con portada y paginación independiente" (M. González Velasco, "Cronología de las obras de fray Luis de León", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 18 (1991), p. 231).

fray Luis ya se ha cansado de la Universidad. En la cátedra de Biblia, aún siendo la que más le entusiasmaba, tan sólo imparte la mitad de sus lecciones, siendo multado varias veces por sus ausencias injustificadas. A este respecto, el profesor José Barrientos ha recogido tres frases muy ilustrativas que se atribuyen a fray Luis: "Mas vale ser açacan, que no leer a los estudiantes", "quisiera mas otra cosa que no leer a los estudiantes", o que lee "mas por fuerza que por grado"[50].

Este cansancio de las tareas universitarias venía provocado en buena medida por la presión a la que eran sometidos los profesores del Estudio salmantino. Lejos de poseer libertad de cátedra, los maestros se veían obligados a seguir rigurosamente el plan de estudios dictado y estipulado en los Estatutos. También estaban las presiones internas de las propias órdenes y la imposición casi moral para no explicar nada que pudiera concebirse como novedoso. Fray Luis sabe muy bien "que no fue acusado ny denunciado de algun mal hecho que uviese cometido contra la fe, sino de la doctrina que avia enseñado leyendo públicamente"[51]. Por este motivo, hay que tener muy en cuenta esta última fase de la vida de fray Luis. Fray Luis cansado de todas las polémicas y coacciones de la Universidad, se dedica por entero a escribir su obra más íntima y personal. Es en estos escritos (*Nombres de Cristo, Cantar de los Cantares, Libro de Job*) donde debemos buscar las doctrinas más genuinas de nuestro autor, las que "del alma salen".

Comprendemos, pues, que cuando la Universidad de Salamanca le pide a fray Luis que siga el pleito que la Universidad mantenía con el colegio Mayor del Arzobispo Fonseca en Madrid, él acepte de inmediato aún cuando esto le obliga a residir en la capital desde 1585 hasta 1589[52]. Todo con tal de verse libre

---

[50] J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, ob. cit., p. 926.

[51] F. L. de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ob. cit., p. 299. El investigador Sergio Fernández ha destacado el hecho de que "cuando fray Luis de León fue procesado aún no había publicado nada, a diferencia de sus compañeros, y que las imputaciones solo pudieron basarse en las declaraciones que el maestro salmantino había vertido desde su cátedra" (S. Fernández López, *El «Cantar de los Cantares» en el Humanismo español. La tradición judía*, Universidad de Huelva, 2009, p. 121).

[52] El pleito con el colegio del Arzobispo Fonseca fue, sin duda, un capítulo importante en la vida de fray Luis. Los colegios mayores de la Universidad de Salamanca estaban obligados a costear los gastos que se derivaban de las graduaciones de sus alumnos. Cada alumno que se graduaba debía pagar una cuota a todos los profesores presentes en su acto. En 1513, el Colegio de San Bartolomé hace una petición formal para que en los actos de graduación de sus alumnos tan solo participen los maestros que fueran catedráticos de propiedad para reducir los gastos del acto. Sin medir las consecuencias, la Universidad le concede este privilegio. De inmediato otros colegios salmantinos imitan al Colegio de San Bartolomé, pero la Universidad, dándose cuenta del problema, no les concede este privilegio. El Colegio del Arzobispo Fonseca comienza entonces un pleito que no se resolverá hasta 1613. Fray Luis fue el encargado de gestionar el pleito en la capital desde 1585 hasta 1589.

de Salamanca. En Madrid, visitará a las autoridades del Consejo Real e, incluso, será recibido en audiencia por el propio Felipe II. No debió ser fácil la tarea encomendada. Si hacemos caso del testimonio de fray Luis allí vivió uno de los peores momentos de su vida pues en una carta dirigida al rector escribe que "yo he tenydo oy uno de los peores ratos que he tenydo en my vida"[53]. En todo caso, gracias a fray Luis, la Universidad pudo ganar el pleito. Además, durante esta estancia en Madrid entró en contacto con las carmelitas descalzas y es aquí donde seguramente conoció la obra de Santa Teresa de Jesús. Imaginamos al fraile ayudando a las carmelitas en su reforma y a la vez trabajando en la edición de las *Obras* de Santa Teresa que aparecerán publicadas en 1589[54]. Desde entonces su trabajo fue constante en favor de la reforma carmelita, enfrentándose incluso a las órdenes de los consejeros del rey que le instaban para que abandonase esta empresa.

Al mismo tiempo, fray Luis se dedica a promover la reforma de la orden agustiniana y a participar activamente en la vida de su congregación. En el curso 1585-1586 está presente en el Capítulo Provincial de los agustinos en Burgos y el 3 de diciembre de 1588 en el de Toledo. En este último recibe el encargo de redactar las *Constituciones* o Estatutos de la Reforma Agustina con el objetivo de crear algunos conventos *recoletos* que lleven una vida más austera y contemplativa. Fray Luis presenta las *Constituciones* el 20 de septiembre de 1589, en el capítulo celebrado en Cuellar. Luego, en 1591, será nombrado Vicario Provincial y el 14 de agosto, Provincial de Castilla en el Capítulo de Madrigal de las Altas Torres (Ávila)[55]. En este municipio, en su convento de extramuros, fray Luis nos abandona para siempre. Sucedió el 23 de agosto de 1591. Sus restos se trasladaron rápidamente a Salamanca y fue enterrado en el convento de San Agustín. Allí reposaron durante tres siglos[56]. Finalmente, en 1856, fray Luis fue trasladado a la capilla de la Universidad de Salamanca donde actualmente se encuentra para gloria de dicha Universidad.

---

[53] *Libros de claustros* 1587-1588, Archivo de la Universidad de Salamanca, 57, fol. 39.

[54] Vid. los siguientes documentos: la censura de fray Luis de León sobre los libros de la madre Teresa de Jesús (en Madrid, 8 de septiembre de 1587); la carta de fray Luis a las carmelitas del monasterio de Madrid (11 de septiembre de 1587); y la apología de fray Luis en defensa de la utilidad que se sigue a la Iglesia de la impresión en castellano de las obras de la madre Teresa de Jesús, en F. L. de León, *Epistolario*, ob. cit., pp. 229-233.

[55] Pueden consultarse a este respecto los artículos de Gregorio Santiago Vela, que nos describe los últimos años de fray Luis y su relación con la Universidad del Tormes. Es él quien nos aporta los datos sobre el interés de fray Luis por la creación de nuevos conventos recoletos. Vid. G. Santiago Vela, "La Universidad de Salamanca y Fray Luis de León (datos para la historia)", en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, 6 (1916), pp. 11-26; 12 (1919), pp. 328-337; 13 (1920), pp. 5-21, 133-143, 261-272; y 14 (1920), pp. 17-29.

[56] Puede verse a este respecto el manuscrito 391 de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca acerca de las noticias sobre la vida, el sepulcro y la exhumación de fray Luis.

II. Líneas Principales De Pensamiento

Como hemos venido observando, el pensamiento de fray Luis está íntimamente relacionado con sus circunstancias biográficas. Señala el profesor Álvarez Turienzo que en la obra de fray Luis de León pueden distinguirse dos clases de escritos: "los que podrían, con vieja nomenclatura, denominarse exotéricos y esotéricos. Los primeros provienen de lecturas de cátedras, no publicadas, no al menos por nuestro autor o, cuando lo hizo, no bajo la forma de lecciones escolares, sino profundamente reelaboradas. Los segundos son los que redactó laboriosamente, y a los que se puede aplicar lo que él dijo de las escrituras «que por los siglos duran»: que «no los dicta la boca», sino que «del alma salen»"[57]. Los *exotéricos* son los que explica fray Luis a sus discípulos, los escritos preparados para sus clases, las "enseñanzas oficiales". Son textos académicos, escolásticos, lógicos y argumentativos, donde un fray Luis, más didáctico que escritor, se ve forzado continuamente a hacer todo tipo de concesiones al claustro universitario[58]. Los otros escritos, los que vamos a denominar *esotéricos*, fueron redactados libres de trabas, con la única intención de plasmar su verdadero pensamiento. Es el carácter más humanista y literato el que se refleja en esta clase de obras.

A partir de esta clasificación, podemos aseverar que, dependiendo del tipo de escritos que estudiemos, vamos a encontrar unos intereses u otros en la obra de fray Luis. En sus lecciones académicas vamos a descubrir temas predominantemente teológicos como exposiciones de libros bíblicos o tratados sobre cuestiones acerca de la caridad, la creación, la religión o la gracia. En la mayoría de estas obras late una adaptación de la filosofía tomista y de autores escolásticos que fray Luis se esfuerza por intentar amoldar a sus clases. Hay también, como es natural, una asimilación del pensamiento de San Agustín,

---

[57] S. Álvarez Turienzo, "Clave epistemológica para leer a fray Luis de León", en V. García de la Concha (ed.), *Fray Luis de León. Congreso de la Academia Literaria Renacentista*, Universidad de Salamanca, 1981, p. 23.

[58] También lo cree así Olegario García de la Fuente y por eso declara que "los escritos latinos escolares utilizan un lenguaje sencillo y común, casi chabacano, un latín escolástico en decadencia, fuertemente influenciado por la lengua vulgar, sin duda para facilitar la comprensión de los alumnos. El hipérbaton es espontáneo procurando evitar los giros demasiado rebuscados en beneficio de la claridad de exposición. Abundan extraordinariamente los indicativos con *quod*, en lugar del infinitivo, etc. etc. Las obras que elaboró y reelaboró en vistas a la publicación tienen un lenguaje mucho más esmerado. Su latín, aunque nunca llega a ser clásico, es, sin embargo, correcto, fluido y de gran agilidad de expresión. El hipérbaton es mucho más rebuscado y abundan las frases incidentales, que quizá entorpezcan un poco la marcha del pensamiento, o por lo menos de la lectura, pero que contribuyen a dar sonoridad y elegancia a los períodos" (O. García de la Fuente, "Un tratado inédito de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura", *La Ciudad de Dios*, 170 (1957), p. 267).

quien, seguramente, sea el autor más apreciado por fray Luis de León. Por el contrario, en sus obras más personales, además de los autores citados, encontramos otras fuentes en el pensamiento de fray Luis como podrían ser Platón, Cicerón o los humanistas italianos.

Puede decirse a este respecto que son múltiples las fuentes que nutren el pensamiento de fray Luis de León. Para abordar este asunto podemos partir de aquella descripción que, algunos años después de su muerte, nos revelaba Francisco Pacheco, uno de sus primeros biógrafos. Dice Pacheco de fray Luis que:

> Fue gran Dialectico i Filosofo, Maestro graduado en Artes, i Dotor en Teología, por aquella insigne Universidad donde fue catedratico mas de 36 años, en la Catedra de Santo Tomas, de Durando, de Filosofia moral, i de Prima de Sagrada Escritura, que tuvo con crecido premio, por que leyesse una leccion, supo Escolastico tan aventajadamente, como sino tratara de Escritura, i de Escritura, como sino tratara de Escolastico. Fue la mayor capacidad de ingenio que sea conocido en su tiempo, para todas Ciencias i Artes; escrevia no menos que nuestro Francisco Lucas, siendo famoso Matematico, Aritmetico, i Geometra y gran Astrologo, i Judiciario, (aunque lo uso con templanza). Fue eminente en el uno i otro derecho, Medico Superior, que entrava en el General con los desta Facultad, i arguía en sus actos. Fue gran Poeta Latino i Castellano, como lo muestran sus versos. Estudio sin maestro la Pintura, i la exercitó tan diestramente que entre otras cosas hizo (cosa difícil) su mesmo Retrato. Tuvo otras infinitas abilidades, que callo por cosas mayores. La lengua Latina, Griega i Hebrea, la Caldea i Siria, supo como los Maestros Della. Pues la nuestra ¡con cuanta grandeza![59]

Tal vez, el juicio de Pacheco se nos antoje un poco exagerado, tan entusiasmado como estaba con el teólogo agustino, pero hay datos en este retrato que sabemos con total seguridad que fueron ciertos. Y es que, en el caso de fray Luis, parece que todos los saberes atraían su atención: música, poesía, astronomía, pintura, lingüística..., si bien, todos ellos quedarán subordinados al que él considera "el saber por excelencia": el transmitido en las Sagradas Escrituras. Las Sagradas Escrituras son para fray Luis la cima de toda sabiduría. Por eso, en el caso de su pensamiento teológico, fray Luis recomienda formarse en distintos saberes antes de intentar interpretar la "Palabra de Dios". En su obra *De los Nombres de Cristo*, el maestro agustino afirma la necesidad de que el hombre que quiera conocer a Dios mediante su Palabra abarque no solo la teología escolástica, sino también el estudio de las lenguas en las que ha sido escrita la Biblia. Fray Luis llega a decir que quien así no lo realice no debería llamarse teólogo, pues, en verdad, poco conoce de Dios:

---

[59] F. Pacheco, "Elogio de fray Luis de León y su retrato" en *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1599.

> En muchos es esto tan al revés, que no solo no saben aquestas Letras, pero desprecian, o a lo menos muestran preciarse poco y no juzgar bien de los que las saben. Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones, contento e hinchados, tiene título de maestros teólogos, y no tienen la Teología; de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los santos; y el colmo y perfección y lo mas alto de ella las Letras Sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena[60].

Observamos, por tanto, en este tipo de afirmaciones, la posición que fray Luis defendió en el debate surgido a propósito de la Biblia de Vatablo entre vulgatistas y hebraístas. El texto seleccionado pertenece a *Los Nombres de Cristo*, obra que probablemente fray Luis inició durante su estancia en la cárcel, y publicó, años más tarde, en 1583. Se trata de una obra personal no académica, y, como acabamos de explicar, en este tipo de textos, fray Luis podía confesar muchas de las opiniones particulares que no podía declarar públicamente en sus cátedras. De este modo, en el pasaje referido, fray Luis se nos muestra más claro, si cabe, al expresar sin tapujos su concepción en la ordenación y jerarquía de los saberes. Lo primero, lo mas básico, sería la escolástica, "las cuestiones de la Escuela". En segundo lugar, "en crecimiento", es decir, completando a ésta, se encuentra la doctrina de los santos. Finalmente, "el colmo y perfección" de la teología son las Letras Sagradas.

Por razón de este tipo de declaraciones, fray Luis de León fue acusado ante el Santo Oficio de ser "amigo de novedades". Para nosotros, al contrario, este tipo de textos muestran que la personalidad de fray Luis reúne los caracteres tanto del Renacimiento europeo como del Renacimiento castellano. Fray Luis sabe apreciar la cultura moderna, humanista, pero no se olvida jamás de las tradiciones medievales. Sabe conjugar sus tareas de agustino con las de profesor en la Universidad. Las de ciudadano comprometido con las de poeta recogido del mundanal ruido. De este modo, si consultamos distintos manuales de literatura, filosofía o teología, fray Luis puede ser considerado un teólogo, monje, traductor, poeta, literato, exegeta, místico y, también, decimos nosotros, un filósofo renacentista. Y no debe haber en todo esto ningún tipo de contradicción oximorónica. Él mismo es el canon armonioso que defiende.

Con todo, como nuestro interés se centra predominantemente en la filosofía, podemos decir que fray Luis de León, como filósofo, exhibe múltiples influencias. Muchos estudiosos han destacado su eclecticismo en materia filosófica, pero, como hizo ver el Padre Saturnino, "decir de un autor que es ecléc-

[60] F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., pp. 405-406. Aunque muchos críticos ven en este tipo de afirmaciones influjos de la filosofía humanista, debe saberse que fray Luis lo toma directamente de San Agustín. Vid. San Agustín, *De doctrina christiana*, lib. II, cap. XI, Madrid, B.A.C.,1957, pp. 110-111.

tico es como decir nada, nada definido. El mote puede servir para dar asilo a la ignorancia o la pereza"[61]. Pues bien, intentando esquematizar las líneas principales de su pensamiento, podríamos decir que fray Luis es, sobre todo, deudor de tres corrientes filosóficas: la humanista, la judaica y, naturalmente, la cristiana. Por esta razón, encontramos en su obra elementos platónicos y neoplatónicos. Pueden rastrearse también influjos estoicos, epicúreos, pitagóricos, horacianos, ciceronianos y senequistas. Conoce a la perfección la tradición hebrea y, últimamente, está siendo destacado por parte de la crítica moderna su dilatado interés por la cábala. Huelga decir que la filosofía de San Agustín, y, en general, la Patrística, está muy presente en su obra. También el pensamiento tomista y por ende, claro está, el aristotelismo y la escolástica. Buen conocedor de los teólogos medievales, nominalistas y escotistas, parece, sin embargo, menos inclinado hacia ellos. Fiel a su cultura, admiraba a León Hebreo, Raimundo Lulio, Fernán Pérez de Oliva y a sus amigos, Arias Montano, Gaspar de Grajal o Cipriano de la Huerga. Domina la filosofía humanista de Erasmo, Bruni, Ficino, Pico della Mirándola y Valla, además de la nueva teología de Lutero, Calvino o Melanchton. Como no podía ser de otro modo, está al tanto de las doctrinas de sus contemporáneos, como las de Vitoria, Cano, Soto o Báñez. Así pues, si atendemos a las numerosas citas en sus obras, encontraremos nombres tan dispares como Demócrito, Filón de Alejandría, Galeno, San Jerónimo, Graciano, Alfonso de Castro o Avicena.

Ahora bien, como nos hemos obligado a sobrepasar el tópico de tildarlo de ecléctico, habría que entrar a valorar algunas de las peculiaridades de su pensamiento filosófico. A este respecto, cabe señalar que son muchos los temas que fray Luis de León aborda a lo largo de su amplia producción bibliográfica. En un libro titulado, precisamente, *El pensamiento filosófico de fray Luis de León*, su autor, el hispanista Alain Guy, da cuenta de cuatro temas centrales en la filosofía luisiana: *La teoría del nombre y su significación filosófica*, *La búsqueda y logro de la paz*, *La intuición lírica* y *El amor y la mística*. Para profundizar en estos temas, aconsejamos consultar el citado manual, ya que en él se recogen las líneas principales sobre esas cuestiones dentro del pensamiento luisiano. De todas formas, cabe decir que, como filósofo del lenguaje fray Luis, entiende que los nombres pueden ser considerados componentes constitutivos de lo real, pues el nombre que damos a las cosas contribuye a la especificación de una parte de la realidad. De ahí que no dude en aseverar que "el *nombre*, si habemos de decirlo en pocas palabras, es una palabra breve que se substituye por aquello de quien se dice y se toma por ello mismo. O *nombre* es aquello mismo que se nombra, no

[61] S. Álvarez Turienzo, "Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios", en V. García de la Concha y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Universidad de Salamanca, 1996, p. 44.

en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que da nuestra boca y entendimiento"[62].

Otro de los temas luisianos que podrían resultarnos sugestivos para este estudio filosófico, podría ser la apología de la igualdad que siempre manifestó fray Luis de León. A este respecto, también habría que destacar su concepción de la esclavitud, ya que ésta suele aparecer vinculada al tema de la igualdad. Para desarrollar esta cuestión, debemos tener en cuenta que fray Luis siempre fue un defensor acérrimo de la dignidad humana. El hombre, además de haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios, goza de una libertad otorgada por Dios, y ello le hace ser poseedor de una dignidad que le distingue de las demás criaturas divinas[63]. En su *Tratado sobre la Ley*, explicado durante el curso académico 1570-1571 en su cátedra de Durando, fray Luis sostiene que "las personas, o el género humano, son de dignidad tan grande por causa de la innata libertad que nadie puede tener dominio sobre los hombres como si fueran esclavos, ni usarlos para su propio interés"[64].

Más interesante, si cabe, se muestra la concepción que sobre la libertad defendió fray Luis en un Acto menor de Teología. Como hemos explicado en el apartado sobre el contexto biográfico, el 20 de enero de 1582 el jesuita Prudencio de Montemayor expone públicamente algunas tesis acerca del mérito de Jesucristo y fray Luis decide apoyarle. Aunque la disputa se origina hacia el final del acto, la discusión es muy acalorada ya que lo que está en juego es saber si Cristo, en su venida al mundo, "mereció", o si, más bien, al seguir los mandatos de Dios padre, no tuvo libertad, y así no "pudo merecer". En definitiva, saber si se podía conciliar la libertad de Cristo con el mandato recibido del Padre. Fray Luis sabe que Cristo tuvo mandamiento del Padre para hacer lo que hizo, pero entiende que el mandamiento del Padre determinó la voluntad de Cristo

---

[62] F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., p. 414. "Y así queda claro lo que al principio dijimos, que el nombre es como imagen de la cosa de quien se dice, o la misma cosa disfrazada en otra manera, que substituye por ella y se toma por ella, para el fin y propósito de perfección y comunidad que dijimos". *Ibíd*, p. 416. "¿Qué es lo que se dice en el Génesis que Adán, inspirado por Dios, puso a cada cosa su nombre, y que lo que él las nombró, ése es el nombre de cada una? Esto es decir que a cada una les venía como nacido aquel nombre, y que era así suyo por alguna razón particular y secreta, que si pusiera a otra cosa no le viniera ni cuadrara tan bien". Ibíd., p. 417.

[63] Así lo sugieren sus palabras: "Hízolos sin duda y compuso un artífice mismo, y en un mismo lugar y de una misma materia y por una manera misma, y eso es lo que dice. Y es argumento que con eficacia convence, que son iguales en ley el siervo y el amo, pues lo son en naturaleza; y que pues son de una especie, pertenecen a una república, y por el mimo caso los gobierna y los rige un derecho y un fuero". F. L. de León, *Exposición del Libro de Job*, ob. cit., p. 485.

[64] F. L. de León, *De Legibus. Tratado sobre la ley*, J. Barrientos García (intro. y notas) y E. Fernández (trad.), Real Monasterio de El Escorial, Madrid, Ediciones Escurialenses, 2005, p. 303.

en lo que toca a la especificación de la obra, pero no la determinó en cuanto al ejercicio. Es decir, que Cristo debía venir al mundo para llevar a cabo unas obras establecidas, pero no estaba determinado cuándo debía hacerlas, o con qué intenciones y motivos. Por tanto, Cristo, como hombre, tuvo libertad de elección, y semejante libertad bastaba para que sus obras fueran meritorias[65].

El resto de los profesores debieron pensar que esas doctrinas recordaban demasiado a los errores del pelagianismo, y fray Luis, intentando defenderse, se atreve a decir que exponer las enseñanzas contrarias puede considerarse doctrina luterana, ya que entonces defenderemos que Dios también predefinió nuestras obras malas y nuestra inclinación hacia el pecado[66]. Por eso, si Dios no predefinió nuestras obras malas, es opinable pensar que Dios no predefiniera algunas de nuestras obras. Fray Luis señala, como ejemplo de estas "obras indiferentes", el estar levantado o sentado, o el hablar y callar, pero ya hemos expuesto que no eran buenos tiempos para exhibir nuevas doctrinas. Fray Luis será acusado una vez más ante el Santo Oficio y, aunque él defenderá que solo mostró su opinión, porque se encontraba en un acto académico, no deja de sorprendernos la alabanza constante que fray Luis hace a la libertad humana.

La cuestión sobre la libertad y la dignidad humana se convierte pronto en un tema muy polémico, situados como estamos también en el contexto del descubrimiento de América. No podemos obviar que fray Luis de León pertenece a un momento histórico en el que la esclavitud estaba permitida, alentada además por la célebre frase aristotélica que sostenía que entre los hombres hay algunos que deben considerarse siervos por naturaleza. Así pues, no nos sorprende que en el inicio de la primera Relección, *Sobre los Indios*, Francisco de Vitoria ya aborde este mismo tema. Según mantiene Francisco de Vitoria, Aristóteles no pretendió enseñar que semejantes personas fueran realmente siervas por naturaleza o que fuera lícito apoderarse de sus bienes. Según la

---

[65] S. Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los «preludios de las controversias de auxiliis»*, ob. cit., pp. 133-137.

[66] En sus propias palabras: "No es heregía, antes conceder que predifinió dios en la manera sobredicha todas nuestras obras sin exceptuar ninguna es lutheranismo, porque las obras malas y los pecados dezir que dios predifinió que los hiziesemos antes que viese que nuestra voluntad se inclinava y determinava a hacellos es claramente error de Luthero y ansí dixe que esto que quanto a este punto dezía el sustentante me parecía que no era heregía, sino cosa cierta quanto lo que toca a los pecados y obras malas dezir que dios no las predefinió como dicho es, y ansí lo confesaron los más de los maestros que se hallaron allí. Y quanto a las demás obras nuestras que no son pecados dixe que me parecía opinable y ageno de error en la fe dezir que algunas dellas no prefinió dios que fuesen antes de ver la determinación de nuestra voluntad. Y señalé las obras que son indiferentes ny buenas ny malas, y puse ejemplo como estar levantado o sentado, hablar o callar". F. Blanco García, "Segundo Proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra fray Luis de León", en *La Ciudad de Dios*, 41 (1896), pp. 107-109.

interpretación de Vitoria, Aristóteles quiso decir que hay personas que necesitan ser regidas y gobernadas por otros, como un hijo necesita ser tutelado por un padre. Fray Luis de León parece estar de acuerdo con el maestro dominico cuando dicta a sus alumnos que "la esclavitud va contra el derecho natural, no porque en virtud de la ley natural haya obligación de que nadie sirva a otro como esclavo, sino porque la misma naturaleza a nadie hizo esclavo"[67].

En relación al descubrimiento de América, cabe decir que fray Luis de León también participó activamente en los debates que se plantearon en torno a esta cuestión a partir del siglo XVI. Es verdad que muchas de sus reflexiones no son tan conocidas como las de otros profesores de la Escuela de Salamanca, pero fray Luis de León atiende igualmente a temas tan controvertidos como el dominio de los indios, la evangelización o la potestad imperial. Con todo, la aportación de fray Luis que más llama la atención en el caso indiano es su intento de esclarecer si el descubrimiento de América por parte de los españoles tuvo algo de beneficio mesiánico. Fray Luis cree que un hecho de estas características debería haberse anunciado en las Escrituras y, por eso, en su *Exposición a Abdías*, intenta mostrar que existe una concordancia entre el mensaje profético de las Sagradas Escrituras y el descubrimiento de América[68]. En esta lección podemos encontrar pasajes tan comprometidos como el siguiente:

---

[67] F. L. de León, *De Legibus*, L. Pereña Vicente (intro y ed. crítica), Madrid, C.S.I.C., 1963, p. 74. Debemos decir que el texto citado es un texto polémico, ya que existe una pequeña discordancia entre los dos editores que han publicado el *Tratado sobre la ley* de Fray Luis de León. Mientras que, en la versión más reciente del tratado (2005), los profesores José Barrientos y Emiliano Fernández reconocen que el pasaje en cuestión está ilegible y reproducen tan solo aquello que puede leerse, el profesor Luciano Pereña, en su edición de 1963, publica el fragmento entero, interpretando lo que pudiera haber querido decir fray Luis, seguramente a partir de los textos de su discípulo Pedro de Aragón. Nosotros hemos citado el texto por la versión de Luciano Pereña, pero debería reconocerse que, según la edición de Barrientos y Emiliano, el texto quedaría de la siguiente manera: "La libertad es por derecho natural y sin embargo esa ley [...] porque ha cambiado con la costumbre; [...] de manera que uno [...] sea esclavo de otro y los vencidos estén al servicio de los vencedores. A esto [...] [pa]rece que la escla[vitud] [...], de la naturaleza, no porque con la ley se haga [...] a otro [...] ella misma a alguien esclavo [...] algo [...] por derecho natural: de un primer modo, [...] hay que tomar caución de que al hacer o no hacer también tales cosas [...] con leyes [...] // o no se pueden [cambiar] mediante leyes humanas" (cf. F. L. de León, *De Legibus. Tratado sobre la ley*, ob. cit., p. 207).

[68] F. L. de León, *In Abdiam Prophetam Explanatio*, en F. L. de León, *Mag. Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses Interpretis. Opera nunc primum ex Mss. ejusdem omnibus P. Augustinienses studia edita*, t. III, Episcopali Calatravae Collegio sub Rodríguez Typ. ductu, Salamanca, 1891-1895. Una recopilación de estos textos puede encontrarse en F. L. de León, *Escritos sobre América*, en A. Moreno y J. Martos (trad., estudio preliminar y notas), Madrid, Tecnos, 1999. Vid. también el artículo S. Álvarez Turienzo, "Fray Luis de León ante el descubrimiento y la evangelización americanos", en S. Álvarez Turienzo (ed.), *Evangelización en América: los agustinos*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988, pp. 141-198.

> De todo lo cual se infiere la intención del vaticinio en cuestión, pues nos la han hecho evidente los acontecimientos: se refiere a la tercera difusión del Evangelio, que desde hace poco se desarrolla en el nuevo mundo gracias a los españoles. Pues dice: Los deportados de Jerusalén, que están en el Bósforo, es decir, los fieles que habitan España, que descienden en parte de gentiles pero sobre todo de aquellos judíos que emigraron a España tras la destrucción de Jerusalén, poseerán las ciudades del Sur, es decir, poseerán el nuevo mundo, que está al sur de España, situado desde luego en el hemisferio sur. Lo poseerán porque lo someterán a la fe de Cristo tras acabar con el culto a los ídolos con la doctrina del Evangelio y lo agregarán a su imperio[69].

Sin embargo, aunque fray Luis reconozca que el descubrimiento de América puede interpretarse como un acontecimiento profético, no duda en censurar a los españoles que viajan hasta las Indias con el único pretexto de conseguir fortuna y riqueza. Así, en su oda *A Felipe Ruiz*, no tiene reparos en referirse a ellos como "vil gente":

> ¿Qué vale cuanto ve
> do nace y do se pone el sol luciente;
> lo que el Indio posee,
> lo que nos da el Oriente,
> con todo lo que afana la vil gente?[70]

Finalmente, otro de los puntos que nos gustaría destacar en la trayectoria filosófica de fray Luis de León tiene que ver con su pensamiento hermenéutico. Hablar de "filosofía hermenéutica" en el siglo XVI podría resultar extraño y anacrónico para algunos de nuestros lectores, pero ha de saberse que, según los grandes maestros de la hermenéutica (entiéndase Wilhelm Dilthey o Hans-Georg Gadamer), para comprender correctamente el sentido de la filosofía hermenéutica deberíamos retrotraernos al siglo XVI, ya que, precisamente, es en el Renacimiento, a partir de las controversias acontecidas entre luteranos y católicos, donde se desarrolla una verdadera ciencia hermenéutica, entendiendo por tal un método filológico de interpretación y comprensión de textos. Sostenía Gadamer a este respecto: "La historia de la teoría hermenéutica forjada en la defensa contra los ataques contrarreformistas, tridentinos, al luteranismo [...] se desarrolló desde la urgencia de las controversias teológicas iniciadas con la Reforma"[71]. No sólo opina así Gadamer. Sirvan como ejemplo las siguientes afirmaciones de Wilhelm Dilthey: "en el transcurso de la lucha entre las confesiones, se crea la *hermenéutica*"; "con el protestantismo comienza

[69] F. L. de León, *Escritos sobre América*, ob. cit., p. 77.
[70] F. L. de León, *Poesías*, ob. cit., pp. 767-768.
[71] H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 267-268.

la ciencia hermenéutica"; o, incluso, esta última cita: "hasta la época en que el protestantismo coloca la interpretación sobre sus pies, no existe ninguna ciencia hermenéutica"[72].

A partir de aquí, fray Luis de León se nos aparece como uno de los mejores exégetas y escriturarios de su época, interesado como estaba en buscar un método que garantizase la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras. Así las cosas, fray Luis parece adelantarse a las problemáticas hermenéuticas de la actualidad al anticipar, ya en el siglo XVI, los inconvenientes que acarrea la interpretación textual. Como hemos visto en el apartado anterior, toma parte de la polémica que surge en este siglo en torno a la traducción de la Biblia. Mientras que los humanistas y los protestantes opinan que es necesario traducir la Escritura, la Iglesia católica se muestra reaccionaria ante las dificultades que podrían sobrevenir de la libre interpretación.

Partidario de traducir la Biblia al castellano, fray Luis de León no niega los múltiples peligros que una traducción vernácula podría conllevar. Él sabe que, con la difusión de la Biblia, se corre el riesgo de abrir las puertas a la libre interpretación. Debido a ello, queriendo encontrar una posición intermedia, busca crear una especie de doctrina filológica o método hermenéutico que garantice la correcta interpretación del mensaje de Dios. Aunque ahora cualquier fiel pueda leer e interpretar la Biblia, eso no significa que todos los creyentes puedan entenderla correctamente. Para alcanzar tal fin, fray Luis aconseja al lector formarse en los más diversos saberes, ya que, a su juicio, para comprender adecuadamente el mensaje bíblico, es preciso conocer la historia, la doctrina eclesial, las lenguas clásicas, la gramática y hasta las artes mecánicas. Ya hemos visto en el apartado biográfico anterior que fray Luis será acusado ante la Inquisición, entre otras cosas, por minusvalorar la doctrina escolástica en favor de la gramática, pero él no duda en defenderse con estas palabras:

> Notorio es que yo leo escolástica quatorze años a en aquella Universidad con tanta acepción y nombre como qualquiera de mis concurrientes, y que si alguna cosa se medianamente, es aquello solo. Y pluguiera a Dios que yo o supiera menos dello o la Escuela me tuviera en posesión de hombre que no sabia; que si fuera asy nunca los dominicos me pusieran aquí (en la cárcel). Demas de esto, toda la Escuela es testigo que el San Lucas del ano de Lxxi dixe publicamente en la catedra en la primera licion de aquel ano respondiendo a una cedula, porque vino a proposito, dixe que para el entero entendymiento de la Escritura era menester sabello todo, y principalmente tres cosas: la Theulugia escolastica, lo que escrivieron los sanctos, las lenguas griegas y hebrea. Y que aunque a my me faltava mucho de todo esto, pero que si en my mano fuese el tenello, y lo escogiera para my para el affecto sobredicho. Y los que se contentavan con menos eran hombres de mejor

[72] W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, F.C.E., 1978, pp. 125-128.

> contento que yo. Y jamas tratte ny en publico ny en secreto del abismo de saber que Dios encerro en los libros de la Sancta Escritura, que no dixese que pedia en el que trataba de entendella, que supiese todas las ciencias y las historias y las artes mecanicas, quanto mas la Theulugia escolastica que es la verdadera introducion para ella[73].

Como podemos observar, fray Luis no está en desacuerdo con la doctrina escolástica, antes bien, entiende que la escolástica es, en realidad, una introducción necesaria para entender la Sagrada Escritura. Lo que sucede es que fray Luis cree que el intérprete que quiera comprender de una manera profunda el mensaje bíblico debe completar la doctrina escolástica con otros saberes análogos a ella. Y el que se conforme con la doctrina escolástica, entonces "es hombre de mejor contento que fray Luis".

De esta forma, entendemos ahora ese humanismo que suele ser la característica predominante del pensamiento filosófico de fray Luis de León. Como dijimos al inicio de este apartado, fray Luis fue un erudito en el amplio sentido de la palabra, de ahí que podamos considerarle un humanista. Humanista, porque se consagró a los *studia humanitatis*, ocupándose, durante toda su vida, de todas las cuestiones humanas. Ahora bien, esta preocupación académica y personal tenía un único fin: comprender el mensaje de Dios. Seguramente, en el debate en torno al pensamiento de fray Luis, podría decirse que fray Luis de León fue un maestro agustino que siempre defendió que "la propia y verdadera sabiduría del hombre es saber mucho de Cristo; y a la verdad es la más alta y más divina sabiduría de todas, porque entenderle a El es entender todos los tesoros de la sabiduría de Dios, que, como dice San Pablo, están en El cerrados"[74].

III. Significación de Fray Luis de León para la historia de la filosofía

Antes de comenzar un apartado de estas características, nos gustaría abordar una cuestión que debe considerarse primordial en un estudio sobre la figura de fray Luis: saber si fue o no un miembro destacado de la Escuela de Salamanca. Porque, si lo es, entonces estaría clara la significación de fray Luis de León dentro de la historia de la filosofía, ya que la importancia de la Escuela de Salamanca ha quedado probada en numerosas ocasiones. Pero debemos reconocer que, en este punto, no suele haber un acuerdo explícito entre los historiadores de la filosofía.

---

[73] F. L. de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ob. cit., pp. 137-138.

[74] F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., p. 409.

En este sentido, podríamos decir que una afirmación categórica que concluya sin matices que fray Luis de León fue un miembro de la Escuela de Salamanca parecería no tener cabida. Mas todo depende de la definición de Escuela de Salamanca de la que se parta. Si por "Escuela de Salamanca" se entiende el grupo de maestros, doctores y catedráticos que formaban la escuela de Teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI, entonces fray Luis de León, como catedrático que fue de esta Universidad, debe considerarse un miembro distinguido de esta cartera de profesores salmantinos. Sin embargo, si se utiliza la expresión "Escuela de Salamanca" para referirse al Renacimiento de la Escolástica en la España del siglo XVI, entonces la figura de fray Luis de León se presenta un tanto disímil[75].

Como hemos venido observando, si bien fray Luis de León regentó la cátedra de Santo Tomás durante varios años, en principio, su trabajo filosófico no destaca por ser nítidamente escolástico. Es cierto que fray Luis entiende que la Escolástica es una introducción necesaria a la teología y que toma de ella su método de exposición, pero, seguramente, la escolástica no era la filosofía que más agradaba a fray Luis de León. Tampoco podemos decir de él que fuera un tomista convencido. Aunque el maestro agustino seguía el orden de la *Suma Teológica* en sus lecciones académicas y recurría continuamente a la autoridad del dominico para probar sus afirmaciones, fray Luis de León prefiere otros filósofos, entre ellos, claro está, San Agustín de Hipona. Por este motivo, nos parece adecuado intentar elaborar este apartado sobre la significación histórica de nuestro autor centrándonos en lo que tiene que ofrecernos, en particular, la figura individual de fray Luis de León.

Pues bien, como se trata de reseñar la significación del pensamiento de nuestro autor para la historia de la filosofía, lo primero que debería decirse es que fray Luis de León puede considerarse uno de los primeros defensores de la filosofía española tal y como hoy podríamos entenderla[76]. Fray Luis de León

[75] Nos gustaría recoger aquí el parecer del profesor José Barrientos García, ya que según mantiene el investigador salmantino, "no todos los escolásticos españoles de los referidos siglos pueden catalogarse como miembros de la Escuela, ya que esto ni siquiera puede decirse de todos los profesores salmantinos. Así, fray Luis de León, que explicó Teología en distintas cátedras de la Universidad de Salamanca durante veinticinco años, y que pudieron haber sido treinta de no haber tenido lugar el desdichado proceso inquisitorial, más que un miembro de la Escuela entiendo que fue una víctima de ella" (J. Barrientos, *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011). En cuanto a la precisión de la expresión, remitimos al capítulo correspondiente de la presente obra.

[76] Naturalmente, somos conscientes de que, para probar el alcance de la filosofía española, no podemos hacer hincapié en el uso de la lengua romance. Como nos hace ver Guillermo Fraile, "unos (han escrito) en árabe, otros en griego, otros en hebreo, otros en latín. Incluso en el tiempo en que ya existe una España nacionalmente diferenciada con su lengua propia, siguieron escribiendo en latín Luis Vives, Fox Morcillo, Cardillo de Villalpando, Ramón Sibiu-

es pionero en el uso filosófico y teológico del castellano, ya que en el siglo XVI la lengua vernácula seguía viéndose como un lenguaje poco apropiado para las lecciones teológicas y las disputas de cuestiones "graves". Entiende fray Luis que la lengua española puede participar, desde luego, en las disputas "de las cosas graves", pero sólo en la medida en que antes se depure mediante un trabajo gramatical y lingüístico. De ahí, su dedicación al estudio filológico y a la labor traductora[77].

En este sentido, hay que destacar que la apología que elabora fray Luis de la lengua romance se inserta en ese contexto renacentista, que ha sido reseñado en los apartados anteriores así como en los capítulos previos de esta obra, donde ya se percibe una reflexión conjunta por parte de los intelectuales sobre el lenguaje y sus condiciones de posibilidad. A partir del Renacimiento se va a considerar que la lengua romance puede utilizarse en la discusión de cuestiones eminentemente religiosas debido a que ésta es presentida como el vehículo de las nuevas sociedades modernas y como el único medio capaz de romper definitivamente con el pasado medieval. Semejante interés comporta, además, un desarrollo peculiar respecto al problema de la lengua materna, la traducción vernácula y los nacionalismos lingüísticos, impulsado tanto por el nominalismo medieval como por el Humanismo y la Reforma protestante. Los italianos, por ejemplo, con Petrarca y Dante a la cabeza, habían comenzado a componer sus obras líricas en lengua vernácula equiparando, se decía, el estilo del mismísimo Cicerón. Los alemanes, gracias a la traducción bíblica de Lutero que, según él, "germanizaba" las Sagradas Escrituras, contaban, además, con

---

da, Francisco Sánchez y los escolásticos, como Vitoria, Suárez, Urráburu y Santiago Ramírez. No se les puede excluir de la historia de la filosofía española, aunque no hayan empleado su lengua vernácula" (G. Fraile, *Historia de la filosofía española*, t. I: *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, ob. cit., p. 16). De una forma similar se expresa el profesor Cruz Hernández cuando sostiene: "no creo en la existencia real de las filosofías nacionales, en cambio, sí considero útil una cierta división regional por razones estrictamente metodológicas [...] Por tanto metodológicamente acepto el término historia de la filosofía española, como historia del pensamiento en lo que fue llamado Hispania por los clásicos, incluyendo a autores cristianos, judíos, y musulmanes y a los textos en latín, árabe, hebreo y lenguas romances (los pensadores vascongados y navarros han utilizado históricamente el latín y el castellano), con inclusión de lo que hoy es Portugal y la América Hispana hasta sus respectivas independencias" (M. Cruz Hernández, "El papel de la Historia de la Filosofía Española en el conjunto de los estudios filosóficos históricos", en A. Heredia (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía española*, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 27-29).

[77] En el Prólogo al *Cantar de los Cantares*, sostiene fray Luis: "Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este Libro; en la segunda, declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra, a fin de que quede claro su sentido así en la corteza y sobrehaz, poniendo al principio el capítulo todo entero, y después de él su declaración" (F. L. de León, *Cantar de los Cantares*, ob. cit., p. 74).

una obra de referencia "nacional" para el desarrollo de su cultura. Sin embargo, en España seguía habiendo grandes opositores. También lo cree así nuestro fraile conquense, quien tendrá que responder a los ataques que han sufrido sus publicaciones en lengua vernácula.

En la *Dedicatoria* que precede al Libro tercero de *Los Nombres de Cristo* (1585), encontramos razones suficientes para evidenciar el compromiso que adquirió fray Luis de León con su lengua materna. Según nos cuenta el propio maestro en tal *Dedicatoria*, cuando tiempo atrás había publicado una serie de libros en lengua vulgar (los dos primeros libros de *Los Nombres de Cristo* y *La perfecta casada*), fueron muchos los que le criticaron el haber escrito semejantes obras en lengua romance[78]. Fray Luis, utilizando en algunas ocasiones la ironía, enumera las cuatro críticas que ha recibido para ir contrarrestándolas una a una.

La primera diatriba que recibe fray Luis viene formulada por aquellos que "se maravillan de que un teólogo, de quien, como ellos dicen, esperaban algunos grandes tratados llenos de profundas cuestiones, haya salido a la fin con un libro en romance"[79]. A este tipo de censores nuestro autor responde con una oposición clara: no deben pensar que en la Teología se tratan cosas ni mayores, ni más dificultosas, ni menos sabidas, ni más dignas de serlo que las que se tratan en aquellos libros por el mero hecho de estar escritos en castellano. Es verdad que fray Luis se lamenta de no haber conseguido agradar a aquellos que esperaban mayores cosas de él, porque verdaderamente le apreciaban, pero no duda en escribir que se engañan quienes tienen por fácil y de poca estima todo lo que se escribe en romance[80].

La segunda invectiva a la que responde fray Luis tiene que ver con aquellos que dicen "que no eran para romance las cosas que se tratan en estos libros, porque no son capaces de ellas todos los que entienden romance"[81]. Fray Luis se reafirma en sus creencias y reitera que no deben suponer que es de poco valor lo que se dice en aquellos libros, únicamente, porque lo ven en romance. Al contrario, él recomienda que "viendo lo que se dice, juzguen que puede ser de mucha estima lo que se escribe en romance, y no desprecien por la lengua

[78] Lo expresa de la siguiente manera: "De los libros pasados que publiqué para probar en ellos lo que se juzgaba de aqueste escribir, he entendido, muy ilustre Señor, que algunos han hablado mucho y por diferentes manera" (F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., p. 685).

[79] Íd.

[80] Así lo declara explícitamente: "Porque los que esperaban mayores cosas de mí, si las esperaban porque tienen en poco aquestas que he escrito, no crean ni piensen que en la Teología, que llaman, se tratan ningunas ni mayores que las que tratamos aquí, ni más dificultosas, ni menos sabidas, ni más dignas de serlo" (ibíd., p. 686).

[81] Ibíd., p. 685.

las cosas, sino por ellas estimen la lengua"[82]. En realidad, fray Luis de León se muestra muy crítico con los que opinan así. No entiende por qué defienden que "las cosas graves piden lengua que no sea vulgar". Según él, no hay diferencias entre las lenguas. No hay lenguas que puedan considerarse más adecuadas para expresar unas cosas u otras. Tampoco comprende que digan que estas cosas que él escribe en castellano no son apropiadas para todos los que saben romance. Por este motivo, fray Luis, haciendo gala de su fina ironía, se limita a sostener: "Como si todos los que saben latín, cuando yo las escribiera en latín, se pudieran hacer capaces de ellas"[83].

El tercer grupo de críticos a los que fray Luis hace referencia son aquellos que no han querido leer sus libros por el mero hecho de estar redactados en su lengua materna. Fray Luis no esconde su asombro y, por eso, les hace las siguientes preguntas: ¿Por qué quieren más las obras en latín? ¿De dónde les nace estar tan mal con la lengua nuestra? Nuestro autor sólo ve dos posibles justificaciones: O bien están envidiosos de que la Escritura sea común a todos, o bien creen saber más de la lengua latina que de la suya propia. Lo primero, es reprobable y, más aún, si el bien que se le ofrece al pueblo es la palabra de Dios. Lo segundo, es un agravio, pues entiende fray Luis que no habrá nadie que quiera hacerse "tan el latino" como para decir que entiende más el latín que su propia lengua. A estos últimos sólo puede recordarles que su lengua les debe poco, ya que no han hecho nada por engrandecerla. Las palabras de fray Luis dicen así:

> Mas a los que dicen que no leen aquestos mis libros por estar en romance, y que en latín los leyeran, se les responde que les debe poco su lengua, pues por ella aborrecen lo que si estuviera en otra tuvieran por bueno. Y no sé yo de dónde les nace el estar con ella tan mal, que ni ello lo merece, ni ellos saben tanto de la latina que no sepan más de la suya, por poco que de ella sepan, como de hecho saben de ella poquísimo muchos[84].

Finalmente, están los que han leído sus obras en castellano, pero mantienen que el estilo es nuevo, que ha abusado del diálogo o que no ha plasmado la manera de hablar vulgar, y que, por lo tanto, no ha conseguido que sus escritos sean comprensibles para todos. Fray Luis no tiene reparos en contradecir a quienes creen que por llamar "vulgar" a la lengua romance, "se imaginan que no podemos escribir en ella sino vulgar y bajamente" y para ello pone el ejemplo del propio Platón, quien, además de servirse del diálogo, escribió

[82] Ibid., p. 686.
[83] Ibid., p. 687.
[84] Ibid.

"no vulgarmente ni cosas vulgares en su lengua vulgar"[85]. Esta será una de las ideas que siempre defenderá nuestro autor. Fray Luis sabe que hablar romance no significa hablar sin reglas. Uno puede redactar libros en romance y escoger las palabras con delicadeza, buscando su lugar, mirando el sonido de ellas, pesándolas, midiéndolas, "para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura"[86]. Y de ahí, el enfado que muestra fray Luis hacia sus compañeros: si el castellano no está cultivado "es por falta nuestra", "es nuestra culpa"[87].

A partir de aquí, entendemos que otro de los motivos que llevaron a fray Luis a saltarse las indicaciones de los *Índices* inquisitoriales que prohibían las traducciones bíblicas radique en su deseo de perfeccionar la lengua propia[88]. Fray Luis aspira a engrandecer y a enriquecer el castellano, porque, debido a "lo mal que usamos de nuestra lengua" y a "lo poco que entendemos de ella", se encuentra todavía sin enseñar. Como hemos explicado, los intelectuales de otras naciones habían comenzado a escribir sus grandes obras en lengua vulgar con el fin de refinar así la lengua de sus antepasados, pero en España el romance sólo se empleaba en muy contadas ocasiones. Los tratados teológicos, los manuales escolásticos o los libros de filosofía seguían considerándose un género demasiado grave como para no redactarlos en latín. Este prejuicio de las élites intelectuales tenía sus propias consecuencias, puesto que, si la clase cultivada, los profesores universitarios y los teólogos de la Iglesia, no ejercitaban el romance, parecía connatural que la lengua castellana no acabase de florecer. Así pues, aunque Nebrija ya había publicado su famosa *Gramática* (1492), comprobamos que son muchas las palabras que todavía no están afianzadas y que poseen muchas variantes. El propio fray Luis, a la hora de firmar sus textos, escribe en algunas ocasiones la palabra *fray* con i (latina) y otras veces con y (griega)[89].

---

[85] Ibíd. Fray Luis también cita a Cicerón y a los santos, Basilio, Crisóstomo, Gregorio Nacianceno y Cirilo.

[86] Ibíd., p. 688.

[87] Ibíd., pp. 686-687.

[88] Recuérdese que este tercer libro de *Los Nombres de Cristo*, se publica en 1585 cuando ya estaban aprobados los índices de 1551, 1554, 1559, 1583 y 1584. Vid. la cuidada edición de los mismos en J. M., Bujanda, *Index de l'Inquisition Espagnole: 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke, Centre d'etudes de la Renaissance y Université de Sherbrooke, 1984 e *Index de l'Inquisition Espagnole: 1583, 1584*, Sherbrooke, Centre d'etudes de la Renaissance y Université de Sherbrooke, 1993.

[89] El dato nos lo facilita el profesor Barrientos en la *Introducción* al *Epistolario* de fray Luis. En la carta de fray Luis más antigua que se conoce, firmada a 22 de noviembre de 1561, fray Luis escribe el *fray* de la propia firma con "y" y no con "i", como hará tiempo después (cf. F. L. de León, *Epistolario*, ob. cit., pp. 13-14). En cualquier caso, la *Gramática castellana* de Elio Antonio de Nebrija (1492) puede considerarse la gran obra académica que fijó y definió el uso y la gramática del castellano. Además, con el auge de la imprenta y la publicación de diversos

Por estas razones, fray Luis sostiene que es tan recomendable ejercitarse en la traducción, porque en la traducción, junto al trasvase de ideas, teorías y procedimientos, también se recibe un influjo lingüístico y sintáctico de la lengua original del texto. Fray Luis es consciente de que todas las lenguas han tomado y asimilado palabras de otras culturas e idiomas, y, también, de que las lenguas son susceptibles a toda clase de cambios y transformaciones. La lengua no es para fray Luis un bloque uniforme, compacto y duro, sino una masa "de cera" que puede adquirir y diseñar muchas formas y figuras. Esta misma idea la repetirá fray Luis cuando nos hable de su propio trabajo como traductor: "Y el que dijere que no lo he alcanzado, haga prueba de sí, y entonces podrá ser que estime más mi trabajo; al cual yo me incliné solo por mostrar que nuestra lengua recibe bien todo lo que se le encomienda, y que no es dura ni pobre, como algunos dicen, sino de cera y abundante para los que la saben tratar"[90].

Fray Luis de León recomienda que el filósofo se ejercite continuamente en la traducción textual porque, trabajando los textos de este modo, conseguirá perfeccionar su dicción, ampliar su vocabulario y aumentar la capacidad expresiva de su lengua. En definitiva, lo que se necesita son escritores que se preocupen por enriquecer la lengua castellana usándola para fines elevados. Se buscan "buenos ingenios", "personas doctas y muy religiosas" que hagan lo mismo que Dante había hecho con el toscano. En la *Dedicatoria* del primer libro de *Los Nombres de Cristo*, fray Luis se dirige a sus compañeros para que cultiven el pensamiento en castellano con estas amables palabras:

> Por lo cual, como quiera que siempre haya sido provechoso y loable el escribir sanas doctrinas, que despierten las almas o las encaminen a la virtud, en este tiempo es así necesario que, a mi juicio, todos los buenos ingenios en quien puso

libros en lengua vernácula, se coronará este desarrollo del castellano que había comenzado de manera taxativa con la unificación peninsular de los Reyes Católicos. José Francisco Ruiz Casanova, en su estudio sobre la traducción en España, recoge un buen número de obras que ejemplifican a la perfección este sentir de la época. Sostiene Ruiz Casanova que "los estudios, en forma de gramáticas, ortografías, vocabularios o diccionarios irán sucediéndose desde la *Gramática* de Nebrija y durante los dos siglos que nos ocupan, y, así, éste publica en 1517 las *Reglas de Orthographia en la lengua castellana*, a las que seguirán obras como el *Diálogo de la lengua* de Valdés; el *Discurso sobre la lengua castellana*, de Ambrosio de Morales; la *Suma y erudición de gramática* (1550), de Francisco de Thámara; el *Manual de escribientes* (1552), de Antonio de Torquemada; la *Introdutione nella quale s'insegna pronunciare la lengua spagnuola* (1553), de Alfonso de Ulloa; la *Gramática castellana* (1558), de Cristóbal de Villalón; la anónima publicada en Lovaina *Gramática de la lengua vulgar de España* (1559); las *Osservationi della lingua castigliana* (1565), de Juan Miranda; *Honra de escrivanos* (1565), de Pedro de Madariaga, el *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* (1570), de Cristóbal de las Casas, las *Reglas gramaticales* (1586), de Antonio de Corro, etc." (J. F, Ruiz Casanova, *Aproximaciones a una historia de la traducción en España*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 140-141). En definitiva, la construcción y consolidación del castellano era un tema fundamental en el siglo XVI que también preocupa, y mucho, a fray Luis de León.

[90] F. L. de León, *Poesías*, ob. cit., p. 741.

> Dios partes y facultad para semejante negocio, tienen obligación a ocuparse en él, componiendo en nuestra lengua para el uso común de todos algunas cosas que, o como nacidas de las Sagradas Letras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres, y juntamente les quiten de las manos, sucediendo en su lugar de ellos los libros dañosos y de vanidad[91].

Como podemos leer en el texto, fray Luis considera una obligación escribir doctrinas sanas que encaminen al lector hacia la virtud. Pero habría otros muchos matices que destacar en la defensa del castellano por parte del autor. Fray Luis también desea formar al pueblo y difundir entre los fieles la Palabra de Dios. Según el criterio del investigador luisiano Segundo Folgado, "para fray Luis la teología tiene una función concreta de ilustrar la fe de los creyentes" y semejante propósito puede considerarse, además, "el móvil de sus trabajos y fatigas"[92]. Es verdad. En la primera *Dedicatoria* de los *Nombres de Cristo*, fray Luis da cuenta de lo que está sucediendo en su época haciendo una descripción del momento histórico en el que él se sitúa. Según el parecer de fray Luis de León, desde hace algunos años, las traducciones bíblicas en lengua vernácula se consideran "dañinas" para el pueblo, se han vuelto "ponzoña" para las gentes, aun cuando siempre fueron "medicina y remedio" para el hombre. Fray Luis se niega a aceptar esta conclusión y declara que Dios inspiró a los hombres las Escrituras, precisamente, para que se sirviesen de ellas a lo largo de su vida "y porque las escribió para este fin que es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso de ellas fuese común a todos". Por eso habló en lengua vulgar y de manera llanísima. Por eso mismo, también quiso que su mensaje fuera traducido en todas las lenguas posibles y, justamente, esto fue lo que se hizo en los primeros años de la Iglesia. Pero hoy, como "los que gobiernan la Iglesia" han puesto límites a las traducciones vernáculas y "se las han quitado al vulgo de entre las manos", es necesario que "todos los buenos ingenios" se empleen en redactar obras "nacidas de las Sagradas Letras, o como allegadas y conformes a ellas"[93].

Como puede apreciarse, muy en consonancia con la filosofía humanista, fray Luis se muestra partidario de que el creyente lea por sí mismo las Sagradas Escrituras al entender que es muy ventajoso para su perfeccionamiento espiritual[94]. Se trata, en fin, de facilitar el acceso a la Biblia para que el piadoso se

---

[91] F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., p. 407.

[92] S. Folgado Flórez, "Fray Luis de León como teólogo y escriturario", *Anales Valentino*, 17 (1991), p. 195.

[93] F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., pp. 403 y ss.

[94] Tanto en la *Paraclesis ad lectorem* de su edición del Nuevo Testamento como en su obra titulada *Enquiridión*, Erasmo expresa su deseo de que todos los creyentes puedan llegar a leer la Sagrada Escritura.

empape del amor de Dios y, sobre todo, para que, desde ella, se puedan comprender e interpretar los acontecimientos que están sucediendo en su época[95].

En realidad, fray Luis se nos revela como un hijo de su tiempo, consciente de los problemas debatidos en Trento y muy preocupado por determinar la vía que debía seguir la denominada "Contrarreforma". En la referida *Dedicatoria* de *Los Nombres de Cristo*, se aprecia este espíritu reformista que pretende que se divulgue el mensaje de Dios y se termine, de una vez por todas, con el éxito abrumador de la literatura profana. La apatía, la desidia o incuria que experimenta la religión en sus días no se debe exclusivamente a la aparición de las diversas sectas o herejías; el abandono en el que se encuentra la moralidad cristiana depende en buena medida de la celebridad de la literatura profana. En el *Prólogo* a sus traducciones sagradas, fray Luis se expresa de esta manera:

> Y plugiese a Dios que reinase esta sola poesía en nuestros oídos, y que solo este cantar nos fuese dulce, y que en las calles y en las plazas, de noche, no sonasen otros cantares, y que en éstos soltase la lengua el niño, y la doncella recogida se solazase con esto, y el oficial que trabaja aliviase su trabajo aquí. Mas ha llegado la perdición del hombre cristiano a tanta desvergüenza y soltura, que hacemos música de nuestros vicios, y, no contentos con lo secreto de ellos, cantamos con voces alegres nuestra confusión[96].

Ante "la perdición del hombre cristiano", ante "tanta desvergüenza y soltura", se hace preciso que el filósofo se encargue de remediar el estado en el que se encuentra la naturaleza humana. Y esto sólo se logrará si se da a conocer la Palabra de Dios. Para ello, es apremiante que su mensaje sea trasladado a la lengua que habla y entiende el pueblo, por lo que nada parece aplacar al fraile agustino a la hora de traducir las Escrituras en lengua vernácula. No hace falta señalar la importancia de estos hechos para el desarrollo de la filosofía española. Cuando los problemas éticos, filosóficos o teológicos comienzan a expresarse en castellano, entonces surgen también los debates interpretativos, dialécticos y dialógicos, que no son otra cosa que la verdadera expresión de la filosofía.

Esto lo vio claro Eugenio Trías. El filósofo catalán, en un artículo de opinión titulado "La Biblia y nuestros hábitos de lectura", no dudó en afirmar que

---

[95] Desde otro punto de vista, pero muy en consonancia con lo expuesto, fray Luis indica que los mismos provechos se derivan de la lectura de las obras de Santa Teresa, que también se encuentran escritas en lengua vernácula. En este sentido, escribía nuestro monje agustino: "dexados aparte otros muchos y grandes provechos que hallan los que leen estos libros, dos son, a mi parecer, los que mas eficacia hazen: uno facilitar en el animo de los lectores el camino de la virtud; y otro encenderlos en el amor della y de Dios" (F. L. de León, *Epistolario*, ob. cit., pp. 234-235).

[96] F. L. de León, *Poesías*, ob. cit., p. 970.

la causa de la indigencia lectora de los españoles posiblemente tenga su origen en las reticencias del catolicismo contra-reformista para entregar al feligrés el texto bíblico. De ahí las palabras de Trías: "Los pueblos educados y curtidos en hábitos de lectura, sobre todo por las fuentes reformadas (luteranas, calvinistas) de su cultura, se hallan mucho mejor preparados para saldar con éxito ese envite. Aquí, en España, nos encontramos faltos de esas imprescindibles raíces"[97]. Si el diagnóstico de Trías es correcto, entonces las obras de fray Luis de León deben ser leídas como manifestaciones de un espíritu emancipado que ya fue consciente de la importancia de enfrentar al lector directamente con los problemas filosóficos.

Queda clara, por tanto, la significación histórica que fray Luis de León pudo tener para el desarrollo de la filosofía. Fray Luis, además de poeta y teólogo, debe comenzar a estudiarse como filósofo. Como sostenía Miguel de Unamuno, "dicen que podrá haber filósofos españoles, pero que no hay una filosofía española. [...] Nuestra filosofía, si así puede llamarse, rebasa de casilleros lógicos: hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción y en imágenes de bulto. En La vida es sueño o en el Quijote"[98]. También en las obras de fray Luis. Así, en una carta dirigida a Giner de los Ríos, Unamuno no duda en afirmar que *Los Nombres de Cristo* son un "manantial de la más sedante dulzura"[99].

Podríamos citar también a Ortega o a José Gaos, pero preferimos cerrar este capítulo con unas palabras del propio fray Luis de León. En el texto que reproducimos a continuación, el maestro agustino se autoproclama defensor del castellano, alegando que es el primero en levantar al castellano "del decaimiento ordinario" en el que estaba. Hoy sabemos que no es del todo así, que el camino era conocido y usado por algunos autores. Pero nos gusta especialmente la evocación que fray Luis hace dirigiéndose a las próximas generaciones. Según fray Luis, de él en adelante, los sabios deberían animarse a escribir sus más profundas reflexiones en la lengua vernácula.

---

[97] Mantenía Trías: "Nuestra comunidad hispana se halla en desventaja respecto a comunidades que poseen, desde la primera infancia, el conocimiento de un libro en el cual todo hombre puede hallar respuestas, modelos, ejemplos y contra-ejemplos. Y esto sucede así tanto si se lee como una grandísima enciclopedia de obras literarias insignes, o como forma de revelación textual a través de textos inspirados de alta valencia religiosa. ...] No haber gozado de esa impregnación lectora, que en países de tradición reformada, evangélica, anglicana o calvinista ha determinado el encuentro con el texto bíblico, constituye, quizás, la razón principal de nuestra inapetencia lectora, o de nuestro mal encaje en esa era de Gutenberg que tuvo en Martín Lutero el genio religioso que mejor se le ajustaba" (E., Trías, "La Biblia y nuestros hábitos de lectura", *ABC*, 29/06/2008).

[98] M. Unamuno, "Ganivet, filósofo", en M. Unamuno, *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p. 35.

[99] Y. Turin, "Deux Lettres d'Unamuno à Giner de los Ríos", *Bulletin Hispanique*, 65 (1963), p. 124.

> Y si acaso dijeren que es novedad, yo confieso que es nuevo y camino no usado por los que escriben en esta lengua poner en ella número, levantándola del decaimiento ordinario. El cual camino quise yo abrir, no por la presunción que tengo de mí, que sé bien la pequeñez de mis fuerzas, sino para que los que la tienen se animen a tratar de aquí adelante su lengua como los sabios y elocuentes pasados, cuyas obras por tantos siglos viven, trataron las suyas, y para que la igualen en esta parte que le falta con las lenguas mejores, a las cuales, según mi juicio, vence ella en otra muchas virtudes[100].

IV. BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

4.1. *FUENTES IMPRESAS DE FRAY LUIS DE LEÓN*

4.1.1. Opera Latina. Primera Serie

F. L. DE LEÓN, *Mag. Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses Interpretis. Opera nunc primum ex Mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium estudia edita*, Salamanca, Episcopali Calatravae Collegio sub Rodríguez Typ. ductu, 1891-1895, 7 tomos.

Tomus I: *In Canticum Moysis Expositio. In Psalmum XXVI, XXVIII, LVII, LXVII Expositio. In Ecclesiastem Expositio. Appendix: In Psalmum XV, XVI, XVIII, CXLV.*

Tomus II: *In Canticum Canticorum triplex Explanatio.*

Tomus III: *In Abdiam Prophetam Explanatio. In Epistolam D. Pauli ad Galatas Expositio. Commentaria in Epistolam II B. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses. Appendix.*

Tomus IV: *De Incarnatione Tractatus.*

Tomus V: *Tractatus de Fide. Tractatus de Spe.*

Tomus VI: *Tractatus de Charitate.*

Tomus VII: *De Praedestinatione. De Creatione rerum. Commentaria in tertiam partem Divi Thomae. De utriusque Agni Typici atque Veri Immolationis legitimo tempore. Orationes duae. In Psalmum XXXVI.*

4.1.2. Opera Latina. Segunda Serie

F. L. DE LEÓN, *Obra latina*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, Ediciones Escurialenses, 1992-2009, 6 tomos.

Tomus VIII: *Quaestiones Variae cum dogmaticae tum expositivae necnon quodlibeticae per Magistrum Luisium Legionensem Eremitam Augustinianum*, ed. de J. Rodríguez Díez, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1992.

Tomus IX: *Reportata theologica: Commentaria eucharistica. De creatione angelorum. De libero arbitrio. De symonia. De sensibus Sacrae Scripturae*, ed. de J. Rodríguez Díez, Introd. de J. Maristany, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1996.

Tomus X: *In Epistolam ad Romanos Expositio*, ed. de G. Díaz García Real, Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1993.

Tomus XI: *In Genesim Expositio. Comentario sobre el Génesis*, ed. de H. Navarro Rodríguez, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2009.

Tomus XII: *De Legibus. Tratado sobre la ley*, ed. de J. Barrientos, trad. de E. Fernández, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2005.

---

[100] F. L. de León, *De los Nombres de Cristo*, ob. cit., p. 688.

Tomus XIII: *De Gratia et Iustificatione. Tratado sobre la gracia y la justificación*, ed. y trad. de J. Manuel Díaz Martín, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2008.

Tomus XIV: *Tractatus de Religione. Tratado sobre la religión*, ed. y trad. de J. Rodríguez Díez, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2012.

4.1.3. Obras Latinas Externas a Las Dos Series

F. L. DE LEÓN, *De Legibus*, ed. de L. Pereña Vicente, Madrid, C.S.I.C., 1963.

————, *De sensibus sacrae Scriptura*, transcrito por Olegario García de la Fuente como "Un tratado inédito de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura", en *La Ciudad de Dios*, 170 (1957)[101].

————, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el Libro I de las Sentencias (1570)*, ed. y trad. S. Orrego, Pamplona, EUNSA, 2008.

————, *F. Luysij Legionensis Augustiniani diuinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis De utriusque agni typici atque veri immolationis legitimo tempore*, Salamanca, Lucas de Junta, 1582.

————, *F. Luysij Legionensis Augustiniani diuinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis In Cantica canticorum Salomonis explanatio*, Salamanca, Lucas de Junta, 1580.

————, *F. Luysij Legionensis Augustiniani diuinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis In psalmum vigesimum-sextum explanatio*, Salamanca, Lucas de Junta, 1580.

————, *In Ps. 26 Explanatio. Declaración del Salmo 26*, ed. y trad. de J. María Becerro Hiraldo, Salamanca, Diputación, 1991.

————, *Obra mística: Discurso pronunciado en Dueñas. Oración fúnebre a Domingo de Soto. Panegírico de San Agustín. Triple explanación del Cantar de los Cantares. Exposición del Salmo 26. Exposición del Salmo 67. Exposición del Salmo 57. Exposición del Salmo 36. Exposición del Salmo 28*, ed. y trad. de J. Mª Becerra Hiraldo, Universidad de Granada, 1986.

————, *Triple Explanación del Cantar de los Cantares*, ed. y trad. de J. M. Becerro Hiraldo, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1992.

4.1.4. Obras Castellanas

F. L. DE LEÓN, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús. Libro primero por el maestro Fray Luis de León*, ed. de M. J. Mancho y J. M. Prieto, Universidad de Salamanca, 1991.

————, *De los nombres de Christo en dos libros*, Salamanca, Juan Fernández, 1583.

————, *De los nombres de Christo en tres libros*, Salamanca, Herederos de Mathias Gast, 1585.

————, *Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, ed. de J. Barrientos García, Madrid, Revista Agustiniana, 2001.

————, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ed. de J. Barrientos García, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1991.

————, *Escritos sobre América*, ed. de A. Moreno Mengíbar y J. Martos Fernández, Madrid, Tecnos, 1999.

————, *La perfecta casada*, Salamanca, Juan Fernández, 1583.

————, *Obras completas castellanas: El Cantar de los Cantares. La perfecta casada. Los Nombres de Cristo. Escritos varios. Exposición del Libro de Job. Poesías*, ed. de F. García, Madrid, B.A.C., 1991, 2 vols.

---

[101] El mismo tratado, pero como obra de Gaspar de Grajal, aparece publicado como G. GRAJAR, *Tratado sobre los sentidos de la Sagrada Escritura en Gaspar de Grajar: Obras completas*, t. II, Junta de Castilla y León y Universidad de León, Valladolid, León, 2004. (Introducción, búsqueda de fuentes, edición crítica, notas y versión española de Crescencio Miguélez Baños).

————, "Plática en la lección de oposición a la cátedra de escritura", en E. Asensio, *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Universidad de Salamanca, 2005.

4.2. *Referencias bibliográficas*

Alcalá, A., Proceso inquisitorial de fray Luis de León, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2009.

ALONSO, D., *Ensayos sobre poesía española*, Madrid, Revista de Occidente, 1944.

ALONSO GETINO, L. G., *Vida y Procesos del maestro fray Luis de León*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1907.

ÁLVAREZ TURIENZO, S. (ed.), *Evangelización en América: los agustinos*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1988.

————, "Salamanca, Alcalá, Toledo. «Lugares» mentales de fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991).

ASENSIO, E., "Fray Luis de León y la Biblia", en *Edad de Oro*, 4 (1985).

BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1996.

————, *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.

BLANCO GARCÍA, F., *Fray Luis de León. Estudio biográfico del insigne poeta agustino*, Madrid, Sáenz de Jubera, 1904.

————, "Segundo Proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra fray Luis de León", en *La Ciudad de Dios*, 41 (1896).

CARRETE PARRONDO, C., "Acerca de la genealogía judaica de fray Luis de León: Elvira de Villanueva", *Ínsula*, 539 (1991).

FERNÁNDEZ LÓPEZ, S. *El «Cantar de los Cantares» en el Humanismo español. La tradición judía*, Universidad de Huelva, 2009.

FOLGADO FLÓREZ, S., "Fray Luis de León como teólogo y escriturario", *Anales Valentino*, 17 (1991).

FUERTES, J. L., *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, rector*, Universidad de Salamanca, 1984.

FULTON, J. M., "The *Ab ipso ferro* Motif in the Works of Fray Luis de León", en *Romance Studies*, 21 (2003).

GARCÍA DE LA CONCHA, V. (ed.), *Fray Luis de León. Congreso de la Academia Literaria Renacentista*, Universidad de Salamanca, 1981.

———— y SAN JOSÉ, J., *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Universidad de Salamanca, 1996.

GARCÍA DE LA FUENTE, O., "Un tratado inédito de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura", *La Ciudad de Dios*, 170 (1957).

GONZÁLEZ VELASCO, M., "Cronología de las obras de fray Luis de León", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 18 (1991).

LÁZARO CARRETER, F., *La fuga del mundo como exilio interior: Fray Luis de León y el anónimo del Lazarillo*, Universidad de Salamanca, 1986.

LAZCANO, R., "La traducción del Libro de Job de fray Luis de León", en *Religión y Cultura*, 241-242 (2007).

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, t. 2, Madrid, C.S.I.C., 1952.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los «preludios de las controversias de auxiliis»*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1950.

RODRÍGUEZ CRUZ, A. M., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1990.

SANTIAGO VELA, G., "La Universidad de Salamanca y Fray Luis de León (datos para la historia)", en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, 6 (1916), pp. 11-26; 12 (1919) pp. 328-337; 13 (1920) pp. 5-21, 133-143, 261-272 y 14 (1920), pp. 17-29.

————, "Oposiciones de Fr. Luis de León a la cátedra de Filosofía moral en la Universidad de Salamanca", en *Religión y Cultura*, 2 (1928); 3 (1928) y 4 (1928).

VIÑAS ROMÁN, T., *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico*, Salamanca, Diputación, 1991.

V.V.A.A., *El siglo de fray Luis de León, Salamanca y el Renacimiento*, Madrid, Ministerio de Cultura, Centro Nacional de Exposiciones, 1991.

FRANCISCO SUÁREZ

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ

Nuestro estudio, tras una presentación biográfica de Francisco Suárez, será de punto de vista filosófico y jurídico. Dado el carácter monumental del corpus suareciano es necesaria esta restricción. En primer lugar, nos ocuparemos de la Metafísica como problema a través del estudio de la primera de sus *Disputaciones Metafísicas* (1597). Después, a partir de la descripción del problema histórico al que respondió Suárez, nos detendremos en el estudio de la naturaleza del poder político, prestando especial atención a los mecanismos de control público del Estado y al derecho de desobediencia civil, tal y como aparece enunciado en la *Defensa de la Fe Católica* (1613). Se completarán sendos análisis con otras teorías extraídas de varias partes del citado corpus.

La elección adoptada determina el método a seguir. No hemos querido disolver el pensamiento filosófico en una "tópica suareciana", entendiendo que este poceder sería más propio de una disposición al modo del manual. Por esta razón, mostraremos al lector, algunos de los principales textos suarecianos, desarrollando líneas de interpretación que nos permitan alcanzar conclusiones personales.

Una primera aproximación a la heteróclita historiografía suareciana pone de relieve la ausencia de una corriente de opinión mayoritaria en torno a la filosofía de este pensador. Pueden hallarse, en efecto, tendencias interpretativas más o menos consolidadas, siempre muy diversas y focalizadas sobre conceptos y teorías muy determinados, las cuales con frecuencia han sido empleadas como medio de ejercer respuestas extrafilosóficas. Es cierto que, a día de hoy, existe un consenso científico acerca de la importancia de Suárez; prueba de ello es su inclusión cierta en el canon filosófico y la extensión creciente que va ocupando en el mismo. Nosotros adoptaremos las opciones biográfica y analítica en detrimento de la hermenéutica, pero por supuesto sin que ello signifique renunciar al juicio y a la aplicación de algunas teorías suarecianas a ciertos problemas de la sociedad contemporánea.

I. INTRODUCCIÓN

1.1. *SEMBLANZA HISTÓRICO-BIOGRÁFICA DE FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)*

En los sesenta y nueve años de vida de Suárez, tres monarcas se suceden en el gobierno del Imperio español[1] y quince pontífices en el de la Iglesia[2]. Es un siglo de Oro para la literatura pero de hierro en el campo de las ideologías religiosas. En singular coincidencia, fallecían Lutero y Francisco de Vitoria en 1546, y, en otra no menor, Cervantes y Shakespeare en 1616. El ingente caudal de fenómenos y hechos históricos e intelectuales de toda índole que jalonan el eje vital suareciano desborda cualquier intento de apropiación sistemática. Ahora bien, consideramos posible reconstruir el contexto filosófico acudiendo a la biografía de Suárez, tomando como referencia su vida de estudiante y docente de Filosofía y Teología. Distinguiremos en este recorrido cuatro periodos.

1.1.1. Periodo de formación filosófica y teológica (1566-1574) en la Universidad de Salamanca

Procedente de Granada y acompañado de su hermano menor, Gaspar Suárez de Toledo, se matricula en Derecho Canónico en la Universidad de Salamanca en noviembre de 1561[3]. Abandona los estudios al tercer año para ingresar en la Compañía de Jesús (1564). Sigue el programa establecido para la formación sacerdotal, cursando primero los estudios de Filosofía o Artes en el Colegio jesuita de Salamanca (1564-1566), y, a continuación, los de Teología (1566-1570) en la Facultad correspondiente de la misma Universidad. Entre los maestros más destacados que formaron a Suárez en Teología, se hallan los catedráticos de Prima y de Vísperas: el dominico Mancio del Corpus Christi (1507-1576) y el agustino Juan de Guevara (1518-1600)[4]. Estos maestros pertenecerían a la tercera generación de la Escuela de Salamanca, tras la de Vitoria-

[1] Reinado de Carlos I de España y V de Alemania (1516-1588); reinado de Felipe II de Austria o Habsburgo (1556-1598); y el de Felipe III "el piadoso" (1598-1621).

[2] Los quince pontífices fueron: Paulo III (1534-1549), Julio III (1550-1555), Marcelo II (1555-1555), Paulo IV (1555-1559), Paulo IV (1555-1559), Pío IV (1559-1565), Pío V (1566-1572), Gregorio XIII (1572-1585), Sixto V (1585-1590), Urbano VII (1590-1590), Gregorio XIV (1590-1591), Inocencio IX (1591-1591), Clemente VIII (1592-1605), León XI (1605-1605) y Paulo V (1605-1621).

[3] Los libros de matrículas revelan que realizó estudios jurídicos desde el curso 1561 hasta el 1564. Archivo de la Universidad. Libros de Matrícula: "canonistas, estudiantes y bachilleres y algunos graduados en leyes matriculados en esta facultad", año 1561, fol. 26, verso: "Sábado, 22 de Noviembre; Francisco Suárez, natural de Granada". Y lo mismo aparece en Año 1562, fol. 18: "(Biernes 13 de Noviembre)" y año 1563, fol. 30 (Biernes 19 de noviembre).

[4] C. E. O'Neill, Joaquín Mª Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, t. 4, Institutum Historicum, S. I. Roma, Madrid, U.P.C., 2001, p. 3654.

Soto y la de Cano-Medina, respectivamente. Como se ha dicho en el capítulo dedicado al análisis del concepto de la Escuela de Salamanca, si aplicásemos sobre el granadino un criterio amplio, tendríamos que incluirlo en la cuarta generación de la Escuela. En cambio, adoptando una concepción rígida que maneje como criterios de inclusión el hecho de haber impartido docencia en la Facultad de Teología y/o la pertenencia a la orden de los dominicos, Suárez no sería un miembro de la Escuela de Salamanca sino, más bien, un difusor de las ideas salmantinas. En nuestra opinión, Suárez no puede ser reducido a ninguna de estas interpretaciones. En relación con la última, nunca impartió docencia en la Facultad de Teología del Estudio General de Salamanca ni perteneció a la Orden de Santo Domingo. En relación con la primera, es necesario distinguir dos aspectos: la influencia que el espíritu de la Escuela de Salamanca ejerció por mediación de sus maestros en la elaboración de su filosofía y la creación de una corriente teológica independiente conocida como "suarismo" nacida de la disputa sobre la Gracia[5].

En relación a la influencia ejercida por los maestros salmantinos en su pensamiento, son de notar las huellas de la Escuela tanto en el aspecto formal como en el de los contenidos. Formalmente, Suárez hereda de esos maestros la necesidad de acudir a las fuentes textuales, aunque estas fueran de procedencia diversa a la cristiana. Asimismo, adquiere el hábito de recorrer la vía nominalista y la escotista, concebidas como instrumentos indispensables para la clarificación del paradigma realista vigente, y, dentro de los estrechos límites que la época imponía al pensamiento, la forja de un criterio independiente, señal de identidad de los maestros salmantinos. Desde esta orientación, cobra sentido la crítica de Suárez al tomismo; ésta, no fue el resultado de una patología, como parecen suponer los críticos afines al angélico, sino una tendencia común y extendida en las aulas de la Facultad de Teología de Salamanca. Para ilustrar

[5] Suárez defenderá una postura mitigada respecto a la teoría de la *scientia media* expuesta por el jesuita Luis de Molina en su *Concordia*, conocida como *scientia conditionata*. Junto a este tipo de conocimiento intermedio divino, Suárez añade la doctrina del *congruismo*, conservando la dignidad del individuo en cuanto agente libre, pero corrigiendo los problemas que planteaba la teoría molinista. Un antiguo alumno de Suárez en el Colegio Romano, resume así la doctrina del congruismo suareciano: "1°. Dios determina y decide de antemano qué actos virtuosos quiere que ejecute el hombre. 2°. Luego, guiado por aquella presciencia con que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las que le conducen a ejecutar tales actos, y cabalmente las elige porque prevé ese efecto, pues en caso contrario, elegiría otras [...] esa es la doctrina de Suárez". L. Lessius, *De gratia congrua*, *apud* R. de Scoraille, I, p. 440. Es posible una lectura teológica de las *DM* desde el punto de vista de la defensa del libre arbitrio. Un ejemplo sugerente puede encontrarse en R. Kuri Camacho, "Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y de la libertad", *Revista de Filosofía*, 38 (2008), pp. 79-101.

este punto, basta recoger el resumen del método docente aplicado por Francisco de Vitoria según lo ofrece su antiguo alumno Melchor Cano (1509-1560):

> Recuerdo haber oído a mi Maestro, cuando comenzó a exponer la Secunda Secundae, que había de apreciarse tanto el parecer de santo Tomás que sin no se encontrase otra razón mejor nos tendría que bastar la autoridad de un varón tan santo y docto. Pero nos advertía a continuación que no convenía aceptar las palabras del Santo Doctor sin discernimiento ni examen; más aún, si dijese algo más difícil de aceptar o más improbable, entonces deberíamos imitar su modestia e ingenio en casos semejantes, el cual no quitaba la confianza a los autores aprobados por los votos de la antigüedad, pero tampoco aceptaba su parecer cuando la razón no llama a lo contrario. Diligentemente he guardado yo este precepto. Ninguna opinión, no digo ya de Santo Tomás sino de mi Maestro, he rechazado arbitrariamente, ni tampoco he estado dispuesto a jurar sobre las palabras de ningún maestro. Era aquel [Vitoria] un hombre moderado por naturaleza, también cuando disentía de santo Tomás alguna vez, de tal manera que conseguía su mayor gloria, a mi juicio, disintiendo que asintiendo; tanto era su respeto al disentir[6].

Igualmente, la dependencia formal de Suárez con la Escuela puede observarse en su obra jurídica. Los maestros salmantinos, a través de sus lecciones y sus escritos, no sólo formularon teorías sino que ofrecieron soluciones prácticas a los problemas que demandaba su tiempo: la legitimidad de la conquista española de América, el dominio político, el indio como sujeto jurídico y moral, el problema de la pobreza en España, la determinación del precio justo en los contratos de compra-venta, la propiedad privada, las relaciones jurídicas entre los Estados, el derecho de guerra, etc.

Esta dirección práctica de la Escuela en las materias de naturaleza jurídica y política fue canalizada a través de dos géneros filosófico-jurídicos: *De Legibus* y *De Iustitia et Iure*. Para los maestros salmantinos, el modelo de referencia tanto para la docencia como para la exposición filosófica era la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino[7]. Esta costumbre fue iniciada por Francisco de Vitoria en su comentario al tratado de la ley[8]. La práctica escolar fue disolviendo progresivamente la *Suma* y, en particular, las dos partes señaladas en un conjunto de cuestiones o *summulae*. A estos lugares teológicos acudieron los maestros

---

[6] Melchor Cano, *De Locis Theologicis*, ed. de J. Belda Plans, Madrid, B.A.C., XII, pp. 667-8.

[7] Como es sabido, tales géneros toman el nombre de dos secciones de la *Suma Teológica*: El Tratado de la ley en general (S. Th. I-II, c. 90-108) y el Tratado de la justicia y el derecho (S. Th. II-II, c. 57-122).

[8] Melquiades Andrés confirma este punto en relación con Vitoria, del cual afirma que "el pensamiento tomista sobre la ley, la justicia y el derecho, expuestas en la I-IIae y II-IIae, fue su guía y la de cuantos le siguieron. Pero Vitoria aportó también una profunda renovación de las ideas jurídicas y una esquematización temática que recogió la generación siguiente, en su mayoría discípulos suyos" (M. Andrés, *Historia de la teología español*, t. 2, Madrid, F.U.E., 1987, p. 184).

salmantinos para formular sus soluciones a las cuestiones de actualidad. En ocasiones encontraban una respuesta y, otras, un conjunto de interrogantes que solicitaban su resolución. En el diálogo filosófico con las *summulae*, el autor ponía a prueba sus argumentos, aplicaba los del angélico a la cuestión en debate, y del conflicto dialéctico surgía la solución del maestro al problema de actualidad. Baste recordar los tratados jurídicos que responden a alguno de aquellos géneros compuestos por Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón y otros muchos[9]. Como veremos en la segunda parte del presente capítulo, es posible rastrear con claridad la orientación práctica y la dirección genérica de los salmantinos en la reflexión jurídica de Suárez.

Más complejo resulta determinar la influencia de los maestros salmantinos en los contenidos metafísicos. Las lecciones dedicadas al estudio de la primera y tercera parte de la *Suma Teológica*, particularmente la cuestión diecisiete (el problema de la unidad de la naturaleza de Cristo), eran los lugares que daban ocasión a los comentarios críticos de los maestros sobre los pilares de la concepción dominante de la Metafísica. Así, por ejemplo, existen evidencias documentales de que los maestros salmantinos cuestionan la distinción real tomista entre la esencia y la existencia; formulan la teoría de los modos; exponen el problema de la causalidad, no empleando el binomio común acto-potencia, sino a través del par efectividad-posibilidad; igualmente, aparece enunciado en sus comentarios a la *Suma Teológica* el concepto de la esencia real como objetividad que se impone tanto al entendimiento humano como al divino[10]. Todos éstos son caminos abiertos que serán recorridos por Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*.

Al ascendente salmantino hay que sumar el espíritu abierto e independiente mostrado por la Compañía de Jesús en esta época, cuando menos si se lo compara con el de otras órdenes religiosas. Es preciso tener presente que entre la segunda mitad del siglo XVI y el primer cuarto del siguiente, cuando el granadino despliega su filosofía teórica y práctica, toda la maquinaria institucional de dominio está plenamente operativa. Y, ayer como hoy, la institucionalización de la intolerancia convierte la libertad de conciencia, expresión y comunicación en una quimera. La vigilancia de la relación de los individuos con la religión

[9] Para un acercamiento a las obras que los maestros salmantinos produjeron en estos géneros jurídicos, Vid. A. Folgado, "Los tratados De Legibus y De Iustitia et Iure en los autores españoles de los siglos XVI y XVII", *La ciudad de Dios*, 172 (1959), pp. 275-302. J. Barrientos, "Los tratados De Legibus y De Iustitia et Iure en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII", *Revista de Estudios*, 47 (2001), pp. 371-415.

[10] S. Orrego, *La Actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca*, Navarra, Eunsa, 2004, p. 323.

fue el instrumento de dominación política y espiritual empleado por las agencias de poder de la época: el Imperio, las diversas repúblicas y la Iglesia. Los dispositivos de control empleados en las extensas tierras de España fueron, entre otros, El Tribunal del santo oficio (1516), el índice de libros prohibidos (1559), los estatutos de limpieza de sangre (1572) y la expulsión de los últimos grupos étnicos (Moriscos, 1609-1614).

En relación al penúltimo de los instrumentos citados, el fundador de la Compañía de Jesús (1539), Ignacio de Loyola (1491-1556), fue uno de más enconados detractores de los estatutos de limpieza de sangre. Los judíos conversos fueron admitidos sin reservas en la nueva orden religiosa. De hecho, el sucesor de Ignacio como general de la Compañía, Diego Lainez, fue un converso, lo que suscitó oposición de ciertos sectores de la Iglesia y la consideración de los jesuitas como un refugio para los conversos. Sometidos a una fuerte presión, en 1593 aprobaron la exclusión de los conversos de la Compañía pero la medida fue abolida en 1615[11].

La filosofía de Suárez está condicionada por la observancia escrupulosa de los preceptos y los dogmas sancionados en el Concilio de Trento (1545-1563). La propia producción filosófica fue concebida como respuesta a los problemas teológicos suscitados por el cisma cristiano y señalados en Trento. La justificación de la fe a través de la obras, el libre arbitrio, la obediencia a los sacramentos, la autoridad del romano pontífice o la devoción mariana son problemas presentes en los textos de Suárez, y a ellos pretendió, con mayor o menor fortuna, ofrecer una solución, buscando la glorificación de Dios y no el propio aplauso, encarnando así el lema de la Compañía en sus obras: *Ad maiorem Dei gloriam*. Suárez es el "Doctor Eximo y Piadoso"[12]: un teólogo, antes que un filósofo o jurista, al servicio del Imperio español y del Pontífice romano.

Uno de los principios de la espiritualidad ignaciana consiste en la búsqueda de la presencia divina en todos los aspectos de la vida, lo cual significó para el pensamiento de Suárez una inclinación hacia la trascendencia pero que no olvida por ello mirar a la realidad individual y concreta donde se halla encarnado el misterio de la persona de Cristo. Se trata de una espiritualidad introspectiva fundada en el autoconocimiento pero que es, al tiempo, activa. Las artes y las ciencias son consideradas por los jesuitas instrumentos adecuados para alcanzar el fin sobrenatural. Se trata de un programa de vida que conjuga la construcción personal y el conocimiento, la virtud con las letras. Suárez, como jesuita, cumplió su misión como intelectual de la orden. Importa tener presente estas claves a la hora de interpretar sus textos y valorar la figura del filósofo.

[11] Cf. H. Kamen, *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2011.

[12] Título concedido por el pontífice Paulo V en un Breve del 2 de Octubre de 1607.

La vida del jesuita granadino transcurre entre la del fundador y los cinco superiores de la Compañía que le sucedieron, y su obra, cabe decir, es expresión del rápido desarrollo que experimentó la Orden en el ámbito católico[13]. Un ejemplo arquitectónico de la adquisición del poder alcanzado por los jesuitas en aquellos días puede verse en la barroca edificación del nuevo colegio de la Compañía en Salamanca: El Real Colegio del Espíritu Santo (en la actualidad, Universidad Pontificia de Salamanca) cuya edificación, bajo el patronazgo de la reina Margarita de Austria, se inicia el mismo año en que fallece Suárez (1617).

1.1.2. Docencia en los colegios menores de la Compañía de Jesús en la provincia de Castilla (1574-1580)

La normativa pedagógica de los jesuitas autorizaba la docencia en sus colegios de aquellos miembros que, como Suárez, no se habían ordenado aún sacerdotes pero ya tenían superado el trienio de Filosofía[14]. Comienza su prolija andadura como docente desempeñando el papel de Lector de Filosofía en Segovia (1571-1574). Fue, además, director de la comunidad espiritual durante este periodo, siendo muy celebradas su enseñanzas catequéticas por los pueblos de dicha provincia. Los biógrafos señalan que en una de estas predicaciones, contrajo una enfermedad pulmonar que le acompañará a lo largo de toda su vida. Igualmente, en este periodo juvenil, comienza a labrarse el prestigio intelectual por el que será recordado.

En este tiempo, su tío carnal, y también jesuita, Francisco de Toledo, a la sazón uno de los más ilustres profesores del Colegio Romano (actual Universidad Gregoriana), lo incorporó en sus clases sobre Aristóteles. Quizá movido por este primer éxito, el joven Suárez, solicitó su ingreso en el Colegio Romano para ampliar su formación, pero la petición fue rechazada.

Suárez abandona Segovia para trasladarse al colegio jesuita de San Ambrosio de Valladolid (1574-1575) como lector de Teología[15]. Ese año inicia la carrera como maestro de Teología, que nunca abandonará. Por tanto, su faceta de profesor de Filosofía se limitó a los tres cursos dictados en el colegio de Segovia. Para este trienio filosófico (1571-1574) compuso, a modo de apun-

[13] Los sucesivos generales de la Compañía de Jesús que coincidieron en la vida de Suárez fueron: Ignacio de Loyola (1541–1556), Diego Laínez (1558-1565), Francisco de Borja (1565–1572), Everardo Mercuriano (1573–1580), Claudio Aquaviva (1581–1615) y Mutio Vitelleschi (1615–1645).

[14] A. Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 4, Madrid, Razón y Fe, 1913, pp. 59-64.

[15] L. Fernández Martín, "Raíces loyoleas del Colegio de San Ambrosio de Valladolid", *Nueva Miscelánea Vallisoletana*, Grapheus, 1998, pp. 17-52.

tes, una serie de comentarios a todo el corpus aristotélico. En estos apuntes, en su mayor parte perdidos, puede localizarse el sustrato de lo que, veintitrés años más tarde, serían las *Disputaciones Metafísicas* (1597).

Entre 1575 y 1576, Suárez se desplazó a los colegios de Segovia y Ávila, para retornar de nuevo al de Valladolid. En este tiempo, interesado por la reforma carmelita de Teresa de Jesús y, en particular, como reflejará su producción teológica posterior, por el dogma introducido en el Concilio de Trento de la devoción a la Virgen, se reúne con la fundadora en dos ocasiones: una en Ávila y otra en Valladolid.

En el colegio de Segovia, en 1575, Suárez es acusado de enseñar una Ética "cristiana sobrenatural distinguiendo el *esse naturae* del *esse moris* con tendencias antiaristotélicas"[16]. De vuelta al colegio de Valladolid en 1579, fue señalado por sus compañeros ante el visitador general de la provincia de Castilla, Diego de Avellaneda, por introducir doctrinas antitomistas en la enseñanza del libro de referencia para el estudio de la Teología que, según la costumbre introducida en España por Francisco de Vitoria, era la *Suma Teológica* de Tomás[17]. El visitador redactó un informe negativo sobre la pedagogía de Suárez, enumerando el conjunto de proposiciones contrarias a la doctrina del doctor angélico. Ese mismo año se defendió Suárez de esta acusación remitiendo al General de la Compañía una carta en la que da muestras de la independencia de estilo y del criterio que aplicaba a su docencia, en lo que se refiere al método y al uso de las fuentes de autoridad sancionadas por la Iglesia, y que dice así:

> [...] El modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones a las dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen: y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios[18].

---

[16] E. Elourdy, "Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez, S. I.", *Archivo Teológico Granadino*, 33 (1970), en *Archivo Teológico Granadino*, 33, Facultad de Teología de Granada, 1970 p. 133.

[17] El manuscrito se conserva en la Universidad Gregoriana (número provisorio 1325), I: "Tractatus de Deo. De praedestinatione per R.P. Franciscum Suarez Soc. Jesu". Su originalidad fue denunciada por el visitador Diego de Avellaneda. Cf. C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, Ob. cit., p. 3634.

[18] R. de Scoraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trad. de P. Hernández, t. 1, (El estudiante-El profesor), Barcelona, Subirana, 1917, p. 156.

Como más tarde reflejarán sus obras, Suárez moviliza sus razonamientos apoyándose indistintamente en las tres vías escolásticas de investigación sin privilegiar ninguna. Introduce fuentes en sus escritos de muy diversa procedencia: griegas, hebreas, latinas, árabes, patrísticas, medievales, renacentistas y contemporáneas. Se niega a dictar las clases empleando los manuales al uso (cartapacios) y se preocupa por formar un cuerpo de doctrina propio. Este estilo personal más tarde lo trasladará a sus obras añadiendo la independencia de criterio en la selección. Por lo que hace al uso de las fuentes y de los textos que versan sobre materias naturales o humanas, se observa una preferencia por llegar a conclusiones deducidas de la razón en detrimento de aquellas otras aceptadas dogmáticamente. En relación con las vías de investigación afirmó que:

> Es menester evitar, que haya entre nosotros como escuelas diversas. Mas la unidad de una misma escuela no excluye cierta diversidad de los entendimientos y opiniones, como el tipo general de una raza no excluye los lineamientos personales y la fisionomía de los individuos[19].

De su primer magisterio teológico, sólo hay constancia de la materia explicada durante los años pasados en el colegio de Valladolid (1574-1576); a saber, la primera parte de la *Suma Teológica* cuya explicación versa sobre los siguientes temas: La naturaleza y atributos de Dios (S. T. I, c. 1-49), los ángeles (S. T. I, c. 50-64 y c. 106-114) y el hombre (S. T. I, c. 44-50 y c. 65-119).

1.1.3. Docencia en el Colegio Romano (1580-1585). Docencia en la Universidad de Alcalá (1585-1592). Residencia en el Colegio de Salamanca (1593-1597)

Obedeciendo al General de la Compañía, Suárez fue transferido a Roma en calidad de lector de Teología. En estos años comenta las partes y las cuestiones de la *Suma Teológica* con "mucho aplauso" de los alumnos. Las explicaciones versan sobre las siguientes materias[20]: El último fin del hombre (S. T. II-I, c. 1-5), los actos humanos (S. T. II-I, c. 6-89), la Gracia (S. T. II-I, c. 109-114), las Virtudes teologales (S. T. II-II, c. 1-56 y c. 122-170) y la Encarnación (S. T. III, c. 1-26). Destaca su participación en la redacción del programa pedagógico moderno de la Compañía de Jesús: la *Ratio Studiorum*[21].

---

[19] F. Suárez, *De Instituto Societate Iesu*, l. VIII, c. 7, n. 9-10, *apud* R. de Scoraille, t. I, p. 227.

[20] *Origine del Collegio Romano, apud* R. de Scoraille, I, p. 164.

[21] Como ya hemos mostrado en otros lugares, algunos de los trabajos filosóficos de Suárez (es el caso de las *DM*) tanto desde el punto de vista formal como de la relación con los intereses perseguidos solo adquieren su sentido histórico preciso cuando se ponen en relación con

En 1585, aquejado de frecuentes crisis respiratorias, es transladado a la Universidad Imperial de Alcalá permutando su puesto con su hermano de hábito Gabriel Vázquez. Sus lecciones versan sobre: La Encarnación (S. T. III, c. 1-26), los Sacramentos (S. T. III, c. 60-65), la Penitencia (S. T. III, c. 60-65), las Censuras eclesiásticas (S. T. III, c. 60-65) y los Misterios de la vida de Cristo (S. T. III, c. 27-59). En Alcalá inicia una intensa labor de publicación de sus primeras obras: *De verbo incanato* (1590), *De Mysterii Vitae Chirsti* (1592). El retorno de Vázquez a Alcalá (1591) provoca tensiones entre ambos que van más allá de lo doctrinal. Éste, al no recuperar su antigua cátedra y recordando que la ocupaba Suárez desde 1585, emprende contra él un campaña de difamación entre los estudiantes. Con el propósito de poner fin a esta situación, el granadino solicitó su traslado al colegio de Salamanca, aprovechando la baja del profesor Miguel Marcos[22].

En el colegio salmantino solo enseñó durante un curso académico (1593-4) la materia de la Penitencia (S. T. III, c. 60-65). Este desahogo docente le permite publicar las obras siguientes: *De Sacramentiis* (1595), la segunda edición de su *De verbo incanato* (1595) y finalmente los dos volúmenes de las célebres *Disputationes Metaphisicae* (1597). También en Salamanca escribió sus primeras cartas sobre la cuestión teológica de la Gracia (*De auxiliis*)[23]. En una de éstas

el ordenamiento pedagógico de los colegios de la Compañía y con los objetivos intelectuales de la Orden, señalados por Ignacio de Loyola en sus *Constituciones*. Cf. A. Poncela, "Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los cursis philosophicus", *Caurensia*, 6 (2011), pp. 66-101.

[22] C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, Ob. cit., pp. 3654-3655.

[23] Suárez, en una carta que remite en el año 1594 a su tío y antiguo colega del Colegio Romano, el también jesuita Francisco de Toledo, y recientemente nombrado Cardenal, resume los términos de la polémica *De auxiliis*, suscitada en Salamanca, en estos términos: "El punto principal de la controversia es del modo con que Dios determina nuestra voluntad o concurre con ella a los actos libres así naturales como sobrenaturales. Los PP: Dominicos enseñan que Dios determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz, y de tal manera proveniente, que ultra de los auxilios excitantes, inspiraciones, aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determinan, y sin la cual no puede querer nada. Y esta determinación dicen unos sellos que es una cualidad distinta del acto, que llaman moción de suyo eficaz *physicae*: otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*. Esta doctrina les ha parecido a los nuestros muy contraria a la verdad católica de nuestro libre albedrío y a lo que el Concilio Tridentino enseña de la gracia y della concordia con nuestra libertad, y que en la causalidad del pecado respecto de Dios tiene gran inconveniente, y otros que V. S. mejor entiende que sabré decir. Y desta diferencia, que es la principal han nacido otras y hecho ruidos que V. S. Ilma. habrá oído y yo no escribo por no cansar a V. S.". *Suárez al Cardenal Toledo*, Granada, Bibl. de la Univ. MS. E, 1, t. 5, n. 7, fol. 108-109, *apud* R. de Scoraille, I, p. 366. Las controversias *De Auxiliis*, que enfrentaron a dominicos y a jesuitas, primero en Salamanca y luego en Roma, se extendieron desde el año 1581 hasta el 1607; año este último en el que el Paulo V otorga libertad de enseñanza, bien para la teoría de los dominicos, bien para la de los jesuitas, al determinar que ninguna de ellas contravenían la fe.

vuelve a ofrecer otra muestra del criterio intelectual independiente que recorre su obra filosófica. Según afirma, los conflictos generados entre la Orden de los dominicos y los jesuitas se resumen a lo siguiente:

> No ha sido por las opiniones y doctrinas de Sancto Tomás, sino porque quieren ellos (los dominicos) que las opiniones de sus maestros y cartapacios han seguido de algunos años a esta parte, la sigamos como regla cierta; y en saliendo de allí, si es contradictorio, les parece error, y se es añadiendo [sic] o dando otro ser a las cosas, les parece novedad y cosa peligrosa [...] aunque más decretos se hagan de que sigamos (los jesuitas) la doctrina de Sancto Tomás, no será posible quietallos: porque no traba ahí el arado sino de un género de emulación que los hombres, etiam religiosos, inducen [*sic*] unas veces sin entenderlo, y otras a ojos vistas[24].

Estas palabras ponen de relieve que las doctrinas de los maestros salmantinos, debido al celo y veneración profesada por sus discípulos dominicos, como Domingo Báñez (1528–1604), las habían transformado en una doctrina ya muerta en el año 1594.

En el mismo contexto de la disputa teológica, el visitador general de la provincia de Castilla da cuenta del prestigio alcanzado por el granadino en esta época y las envidias que ello generaba, no sólo entre sus rivales sino también entre sus propios hermanos:

> Escrito hasta aquí he entendido más lo de Salamanca y me hace vehemente sospecha que la opinión que corre de haber doctrina novelera en Salamanca, y ser el autor della el P. Francisco Suárez, es esparcida por los nuestros que ven que el dicho padre se lleva la acepción y concurso y ellos no suenan[25].

1.1.4. Vida en Portugal. Docencia en Coimbra (1605-1615). Retiro y fallecimiento en Lisboa (1615-1617)

A pesar de que Suárez opone resistencia, finalmente debe rendirse ante los dos cartas remitidas por Felipe II y acepta el cargo de catedrático de Prima de Teología en la Universidad de Coimbra. A lo largo de sus doce años de docencia en Portugal se suceden las peticiones de Suárez dirigidas bien al rey o bien al General de la Compañía solicitando su retiro de las labores docentes, pero sin obtener el anhelado retiro. Sólo las frecuentes consultas tanto de natu-

[24] Suárez al Cardenal Toledo, Granada, Biblioteca de la Universidad, MS. E, 1, t. V, n. 7, fol. 108-109, *apud* R. de Scoraille, I, p. 367.

[25] Epístola Secreta Gil González Dávila (Visitatoris) ad P. Aquaviva, 4 de Noviembre de 1595 (Arch. Rom. Hispan. Epist.), *apud* E. Elourdy, "Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez, S. I.", art. cit., pp. 5-78 y 37.

raleza política y jurídica como teológica para las que fue reclamado lograron liberarle puntualmente del magisterio. Las materias comentadas a lo largo de estos años fueron las siguientes: La Penitencia (S. T. III, c. 60-65), La Naturaleza y Atributos de Dios (S. T. I, c. 1-49), las Leyes (S. T. II-I, c- 90-108), la Justicia (S. T. II-II, q. 57-122), la Gracia (S. T. II-I, c. 109-114), las Virtudes teologales (S. T. II-II, c. 1-56 y c. 122-170), la Infidelidad y la Herejía (S. T. III, c. 60-65). Estas son las obras publicadas en este periodo: *Varia Opuscula theologica* (1599), *De Poenitentia* (1602), *De Censuris* (1603), *De Deo uno et trino* (1606), *De immunitate eclesiástica contra Venetos* (1607), *De Religione* I (1608), *De Religione* II (1609), *De Legibus* (1612), *Defensio Fidei* (1613).

En 1615 recibió finalmente el permiso de jubilación y se retiró a la casa profesa de la Compañía en la ciudad de Lisboa. Hasta su fallecimiento, el 25 de Septiembre de 1617, se dedicó a la edición de sus obras inéditas. En esta empresa fue asistido por el jesuita portugués Baltasar Álvares, que sería nombrado director editorial de la opera póstuma suareciana. En el primero de los volúmenes publicados, refiere Álvares un listado de títulos programados según el plan editorial de los jesuitas: *De Gratia*, I y III (1619), *De Angelis* (1620), De *Opere sex dierum* (1621), *De Anima* (1621), *De Fide, Spe, Charitate* (1621), *De Religione*, III (1624), *De religione*, IV (1625), *De ultimo fine et al.* (1628). El plan de Álvares contemplaba, además, la publicación de los *Varia Consilia et responsa* y del libro segundo del *De Gratia*, pero falleció en el año 1630 sin poder completar el proyecto[26]. Fuera de esta colección aparecieron, más adelante, *De Gratia* II (1651), *De vera inteligencia auxilia efficacis* (1655), *Opuscula sex inedita* (1859) y *Conselhos e pareceres* (1948).

II. El contexto filosófico contemporáneo a las *Disputaciones Metafísicas*

El pensamiento de Suárez se va a desplegar en el marco de la tensión intelectual que caracteriza a la filosofía escolástica posterior al Concilio de Trento (1545-1552). El problema principal de la primera escolástica residió en la búsqueda de la compatibilidad entre la razón y la fe. La escolástica postridentrina ya ha asumido que la inteligencia es el mayor de los dones con los que Dios ha querido adornar a su creatura. El problema surge en el momento en que los resultados científicos y artísticos alcanzados por el ingenio humano revelan

[26] Vid. B. Álvares, "*Ad lectorem*", en *Doctoris Francisci Suarez Granatensis e Societate Iesu, in regia Conimbricensi Academia olim primarii Theologiae Professoris emeriti. Opera Omnia quòruum Cathalogum vide lector in vita Authoris. I: De Divina Gratia tripartiti Pars Prima, continens Prolegomena sex, duosque priores de necessitate divinae gratiae ad honesta opera libros*, Conimbricae, *apud* Didacum Gomez de Loureyro, 1619.

la capacidad creadora del individuo. Nicolás Copérnico no sólo se ocupa de descentrar la tierra del universo y, con ella, al hombre y a Dios (*De revolutionibus orbium coelestium*, 1543); además, logra que el movimiento de los cielos y de la tierra se ajusten al modelo teórico de Aristarco. El mundo no resulta ser otra cosa que el resultado de la perspectiva adoptada por el sujeto. Pero no solamente la experiencia y el intelecto revelan el carácter heterógeno de la realidad sino asimismo su inmutabilidad y finitud. La supernova que Tycho Brahe (1574) observa en la constelación de Casiopea nace y se extingue en el espacio de dos años. Los avances científicos invitan a probar el alcance de la razón también en el ámbito de la ciencia que tiene por objeto la búsqueda de la verdad: la Filosofía. En este momento surge de forma espontánea la pregunta por el puesto de Dios en el mundo. El mencionado problema de la Gracia o *De Auxiliis* es, precisamente, la expresión teológica de esta preocupación: ¿Cómo justificar la eficiencia divina cuando la humana ofrece muestras continuas de su progreso y suficiencia? Baste recordar brevemente las posturas filosóficas no escolásticas y contemporáneas a las *Disputaciones Metafísicas*: Humanismo cristiano, escepticismo y agnosticismo.

La naturaleza puede ser comprendida como el medio por el que se expresa la Providencia imponiendo a cada criatura su función en la sociedad. Pero esto no impide, afirma Huarte de San Juan, que la misma naturaleza pueda ser estudiada orgánicamente desde la diversidad de los "espíritus vitales" que poseen las criaturas. Esta diversidad orgánica o "diferencia de ingenio" de la especie es la causa de las diferencias de opinión y, al tiempo, el factor que determina la elección y el cultivo por parte del individuo "de una ciencia y no más"[27]. Fundado en las diferencias de ingenio, Huarte elogia el poder creativo del entendimiento comparándolo con otro menos afinado, empleando un símil.

El hombre dotado de ingenio es aquel que posee bien templado la capacidad de invención y se aproxima al saber como la cabra que:

> Jamás huelga por lo llano; siempre es amiga de andar a solas por los riscos y las alturas y de asomarse a grandes profundidades, por donde no sigue vereda ninguna ni quiere caminar en compañía. Tal propiedad como ésta se halla en el ánima racional cuando tiene un cerebro bien organizado y templado; jamás huelga en ninguna contemplación, todo es andar inquieta buscando cosas nuevas que saber y que entender[28].

---

[27] Juan Huarte de San Juan, "Segundo *proemio*. Al lector", p. 159, en G. Serés (ed.), *Examen de ingenios para las ciencias, donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres, y el género de letras que a cada uno corresponde en particular* (1575), Madrid, Cátedra, 1989.

[28] Juan Huarte, Ob. cit., cap. V, p. 343.

Lamentablemente los entendimientos más numerosos son los de quienes "jamás salen de una contemplación ni piensan que hay más en el mundo que descubrir. Éstos tienen la propiedad de la oveja, la cual nunca sale de las pisadas del manso"[29].

El médico de Aquitania recomienda para el bien de la República que los dotados de invención o ingenio sean los que escriban libros, y que se abstengan los demás de hacerlo. El aumento de la ciencia puede cifrarse en la suma de los progresos pasados, que son conservados por los libros, con las invenciones presentes.

El poder del entendimiento abría nuevas rutas a la Filosofía y señalaba las condiciones requeridas para el ejercicio de la razón. Francisco Sánchez (1580) llamaba la atención acerca de la necesidad de democratizar la investigación, experimental y teórica, con el fin de que todos los individuos pudieran forjarse un criterio independiente[30]. Para alcanzar este propósito resultaba necesario previamente abrir un espacio donde la razón pudiera ejercerse con autonomía. Siendo un hecho la multiplicidad y variedad de las opiniones humanas, se hacía necesario, en primer lugar, admitir el carácter provisional, relativo y sujeto a verificación de la verdad. En segundo lugar, en la difusión de los resultados debía evitarse el uso de la forma más elegante cuando contribuyera a oscurecer el mensaje. El lenguaje científico por lo tanto, no debe privilegiar la forma en detrimento del contenido[31]. En último lugar, defendió la necesidad de desprenderse del criterio de verdad dominante en la época:

> Tampoco me pidas autoridades ni falsos acatamientos a la opinión ajena, porque ello más bien sería indicio de ánimo servil e indocto que de un espíritu libre y amante de la verdad. Yo sólo seguiré con la razón a la sola naturaleza. La autoridad manda creer; la razón demuestra las cosas; aquélla es apta para la fe; ésta para la ciencia [32].

---

[29] Ibid.

[30] Tal es la invitación realizada en la siguiente cita: "Todos los hombres deben ejercitar sus facultades y, sin curar de opiniones ajenas, aun a costa de los errores y caídas, investigar las cosas por sí mismos". Francisco Sánchez "El escéptico" (1551-1623), *De multum nobili et prima universali scentia. Quod nihil scitur*, Lyon, 1580 En: *Qué nada se sabe por el doctor Francisco Sánchez, médico y filósofo.* 1ª trad. esp. con prólogo de Menéndez Pelayo, "Al Lector", p. XVIII, Colección Gil Blas, Madrid, Biblioteca Renacimiento, 1921.

[31] Así se sugiere con las siguientes palabras: "Si buscas elocuencia, pídesela a Cicerón, cuyo era este oficio: yo hablaré con suficiente hermosura si hablare con suficiente verdad. Quédense las bellas palabras para los poetas, los cortesanos, los amantes, las meretrices, los rufianes, aduladores, parásitos y gentes de esa laya, que tanto se precian de hablar bien. A la ciencia le basta siempre, porque es lo único necesario, la propiedad del lenguaje", Ibid., p. XX.

[32] Ibid.

El régimen de pensamiento dominante en las repúblicas de finales del XVI no podía admitir el programa de Sánchez debido al compromiso adquirido en la defensa de los dogmas cristianos. Por su parte, Francis Bacon (1597) no veía contradicción alguna entre la posesión de la Verdad y el desarrollo de la investigación científica. En su opinión, los discursos escépticos aunque se presentaban como un modo de solucionar un problema metodológico, en realidad se inspiraban únicamente en "un amor natural por la mentira misma" [33]. La existencia de una multiplicidad de opiniones ni prueba el relativismo valorativo, ni niega la existencia de la verdad. Solamente cuando se investiga partiendo de "la altura de la verdad", esto es, desde la creencia en el Dios creador y guía del entendimiento humano, es posible llegar a comprender la existencia de la Verdad[34]. Esa mentira escéptica, que no hallaba nombre en Bacon, ya había sido tildada por Montaigne (1575) de "ateísmo"[35]. El pensador francés, señaló la imposibilidad humana de alcanzar la verdad con la sola razón debido a su dependencia funcional de los sentidos. Únicamente puede el hombre alcanzar la Verdad por medio de la fe. Cuando la inteligencia humana es iluminada por la gracia divina, puede intentar penetrar los misterios divinos. La Teología natural es, por tanto, el mejor modo de honrar a Dios, aun conociendo la futilidad del empeño. La verdad solo podrá ser conocida por aquellos que puedan alcanzar la beatitud. Esta concepción de la Teología natural es compartida y desarrollada por Suárez en la primera de sus *DM*, como veremos más adelante.

Menor interés parece haber despertado, sin embargo, el análisis de la situación de su época, envuelta en las guerras de religión, y que, en el mismo lugar, ofrece el alcalde de Burdeos. Acudiendo al *topos* virgiliano de la roca como ejemplo de virtud, que tanto Sánchez como Bacon emplean en los textos citados, aunque con intereses diversos, el noble francés reflexiona sobre la esencia de la fe cristiana[36]. La causa de la guerra entre los reformados y los católicos reside en que ambas partes carecen de la "fe viva" que es el verdadero signo del cristianismo[37]. Montaigne concentra todo el peso de la crítica sobre el uso interesado que de la religión se estaba haciendo en aquellos días. En ambos partidos cristianos:

---

[33] F. Bacon, *Ensayos de moral y política, políticos y morales*, trad. de A. Roda, Madrid, Imp. de M. Minuesa, 1870, p. 14

[34] Ibid., p. 15.

[35] Montaigne considera que el ateísmo es un movimiento destructor de las creencias cristianas y que fue introducido originariamente por Lutero. Cf. M. de Montaigne, *Apología de Raimundo Sabunde*, Madrid, Sarpe, 1984.

[36] Alude a ella "como una vasta roca rechaza las olas que se estrellan contra ella y se deshace con su propia masa las ondas que rugen a su alrededor. Virgilio, *Eneida*, VII, p. 587, *apud* Montaigne, Ob. cit., p. 26.

[37] Ibid.

> La fe está ausente de nuestras luchas" [...] todas la emplean a su antojo, poniéndola al nivel de sus empresas ambiciosas, utilizándola para realizar el desorden y la injusticia [...] nuestra religión se creó para extirpar los vicios; pero ella los ampara, los engendra y los incita[38].

2.1. *Las* Disputaciones Metafísicas *(1597)*

Conocidas las posibilidades del entendimiento y su capacidad de invención, para emprender con garantías esta navegación, resultaba necesario contar con cartas que guiaran a buen puerto. El Siglo de Oro es un periodo sistemático, enciclopédico, posibilitado por el previo trabajo filológico de depuración conceptual realizado en el campo de los *studia humanitatis*. Todos los saberes humanos y divinos, las artes, las ciencias, los juegos, los oficios, las técnicas son clasificados y codificados en compendios, tratados y *summas*, y guiados por la pretensión de totalidad persiguen un propósito social: lograr la mejor composición del Imperio, de la Iglesia y las repúblicas a través de la correcta instrucción de los individuos que forman las instituciones. El entendimiento se aplica a la composición de la edición más completa posible de la Biblia, como es el caso de la de Benito Arias Montano (*Biblia Políglota de Amberes o Biblia Regia, 1572*), o bien de la composición de exhaustivos *Cursus philosphicus*, destinados a la formación de los futuros teólogos de las diversas ordenes religiosas. Este espíritu enciclopédico alcanza también a la Metafísica del Siglo de Oro. Diego Mas publica su *Metaphysica disputatio de ente et ius propietatibus* en 1587; Diego de Zúñiga, la *Philosophia Prima Pars* en 1597, con un primer libro dedicado a la Metafísica; en el mismo año, las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez[39].

Desde el punto de vista corporativo, las *DM* son el resultado de la aplicación de los usos y normas pedagógicos vigentes en los Colegios de la Compañía durante el siglo XVI, como hemos mostrado en otros lugares. Las *DM* son dependientes de la práctica de los denominados "libros blancos", es decir, de los apuntes producidos por el repaso privado de las lecciones universitarias y que Suárez elaboró durante sus primeros años como estudiante de Teología en la Universidad de Salamanca (1566-1570). El método de enseñanza de la Teología en aquellos días, como ya se ha dicho, se basaba en la lectura y comentario de las cuestiones del libro de texto: la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. El maestro de Teología apoyaba su comentario sobre numerosas autoridades

[38] Ibid., pp. 28-9.

[39] Diego Mas, *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades*, trad. de H. Banyeres, Pamplona, Eunsa, 2003; Diego de Zúñiga, *Metafísica*, trad. de G. Bolado, Eunsa, Pamplona, 2008. Citamos las *Disputationes Metaphysicae* por la edición bilingüe latín-castellano, F. Suárez, Disputaciones Metafísicas, 7 vols., Madrid, Gredos, 1960-1966. En adelante, al citar empleamos el estilo y la nomenclatura siguiente: *DM*, seguido del número de la disputación en romanos; la sección, el artículo y el número de página en arábigos.

sancionadas por la Iglesia, y su criterio se identificaba con la certeza misma. El método medieval: *lectio, repetitio, disputatio*, aplicado a la *Suma* impedía, por un lado, el progreso en el conocimiento y, por otro, el conocimiento de todo el programa de Teología en los tres cursos académicos programados.

Según Raul de Scoraille, Suárez contaba con veinte o veintidós años cuando compone su cuaderno privado de Filosofía en su celda del Colegio jesuita de Salamanca. Este cuaderno constituye el borrador de las *DM*. Su periodo de estudios filosóficos en este mismo Colegio, como hemos visto, es muy breve (1564-1566), por lo cual precisa completar aquellas lagunas que se hacen evidentes al iniciar los estudios de Teología. El lenguaje científico, ya ha sido apuntado, no debe privilegiar la forma en detrimento del contenido.

Es posible determinar el momento en que Suárez decide recuperar aquellos apuntes filosóficos de juventud que, como decíamos, se encuentran en el origen de la obra. Se dice que, durante el proceso de edición, el granadino no modifica sustancialmente aquellos papeles de juventud. Según el estudio genético de las *DM* realizado por Iturrioz sabemos que este encomio de Descamps no se ajusta a la verdad[40]. Si se pone en relación el prólogo de las *DM* con los *proemios* de algunas de las obras anteriores a 1597 publicadas por nuestro autor, es posible apresar la intención de éste. En su comentario a la tercera parte de la *Suma Teológica*, indica la necesidad de introducir un apéndice metafísico como conclusión de su comentario explicativo del problema de la esencia, existencia y subsistencia en el ser creado[41]. Aparece aquí formulada por vez primera la distinción de razón entre la esencia (un ser potencial, considerado objetiva o racionalmente) y la existencia (un modo constitutivo del ser en acto en la naturaleza real de las cosas) que, como sabemos, será el objeto de discusión de la conocida diputación XXXI[42]. En una nueva edición del *Comentario*

---

[40] Dice así: "Y siendo así que nos solemos reír quando con el peso del juyzio, y madureza de la edad, nos ponemos a juzgar de lo que trabahamos, y teníamos por bueno, quando mozos, no fue así en Suarés, que le oyeron varias veces afirmar, que mudó, u alteró muy poco, así en el modo de escribir, como en las resoluciones de las opiniones que había escogido; y de lo que hacia escrito, siendo Hermano oyente del sigundo, u tercero año de Theologia de lo que ya Maestro docto publicó impresso". A. I. Descamps, *Vida del venerable Padre Francisco Suarez, de la Compañía de Iesus* [...], Perpiñán, Juan Figerola, 1671, Parte 1, c. 14, p. 75.

[41] F. Suárez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomas tomus primus*, Alcalá, 1590.

[42] Dice Suárez: "Bastándonos indicar que, según la mente de Santo Tomás, es menester señalar una distinción real entre el supósito creado y la naturaleza. Cuál sea esa distinción, y qué lo añadido por el supósito a la naturaleza, no sólo en los seres corporales, sino también en los espirituales, es asunto que se ha de explicar en una disputa propia y esencial que añadiremos al fin de esta obra [...] para que al explicar los misterios teológicos no nos estorbe la discusión metafísica". F. Suárez, *Comm, ac Disp in tertiam p. D. Thomae*, t. 1, 2, art. 4, *apud* J. Iturrioz, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, Imp. Aldecoa, 1949, p. 22.

revisada por Suárez el año 1595 en Salamanca, lo que iba a ser un apéndice se presenta ahora como una obra independiente, ya preparada y de próxima publicación. Si se tiene en cuenta que la preceptiva orden eclesiástica para la publicación de las *DM* se concede en Alcalá el año 1595, es posible concluir que, en aquella época y mientras ejerce como profesor en el colegio imperial, Suárez ya había concluido su obra metafísica, y que los dos años posteriores, pasados en el Colegio de Salamanca (1595-1597), fueron destinados a completar la edición.

Así, en torno a 1590, la Metafísica representa para Suárez poco más que un estorbo que impedía un fluido desarrollo del programa de Teología. En el prólogo a las *DM* (1597), sin embargo, afirma Suárez: "es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica"[43]. Es posible verificar en estas palabras, en primer lugar, un cambio de orientación en la relación mantenida por el autor con la Metafísica. En segundo lugar, que su inclinación hacia la Metafísica se va labrando en el periodo transcurrido 1590-1595. Finalmente, si bien el acercamiento de Suárez a la Metafísica está motivado originariamente por un interés teológico, termina reconociendo la especificidad de la Filosofía Primera en relación con la Teología.

El motivo originario que mueve al autor a publicar las *DM* es la formación integral de los teólogos, si bien en el prólogo defiende que el objetivo principal que persigue su obra no es otro que "restituir a la doctrina Metafísica el lugar y puesto que le corresponde"[44]. Esto significa para él que resulta indispensable devolver la Metafísica a su función originaria. La Metafísica, desde el siglo V a.C., soportaba el peso de las interpretaciones que a lo largo del tiempo los pensadores orientales y occidentales, espiritualistas y materialistas, habían realizado con objeto de acercarse a estos libros de Aristóteles. A finales del siglo XVI, el número de explicaciones, usos y aplicaciones metafísicas era tan numeroso que los intelectuales ya no recordaban cuál era el motivo y el sentido originario de la obra del Filósofo. El desmesurado espesor de las lecturas oscurecía las ideas y la posibilidad de encontrar un claro en el bosque. En esta operación de poda hermeneútica, el jesuita fue sensible a la críticas de los humanistas al escolasticismo aristotelizante. Tras ese momento negativo, explicó que la metafísica es el modo de conocimiento específicamente humano.

La metafísica, una operación teórica fundada en deducciones, posibilita la apertura de un espacio de sentido en el que el individuo puede comprender su modo de inserción en el mundo a través del conocimiento de la existencia

[43] F. Suárez, *DM, Proemio*: "motivo y plan de toda la obra. Al lector", p. 17.
[44] Ibid.

de un primer principio. El teólogo jesuita consideró que la teoría es, en suma, una forma de acción que expresa la capacidad máxima que puede alcanzar el hombre haciendo un uso teórico de la razón. El mismo acto delimita el ámbito de la realidad y ubica al individuo en el mundo en el momento en que experimenta los límites de su conocimiento. Finalmente, la acción teorética invita al hombre a congratularse al reconocer en su interior una forma de virtud o de bien que posibilita la búsqueda de los principios explicativos de la realidad. La Metafísica es un conocimiento solidario con la Teología, pues ofrece al hombre un tipo de confirmación teórico-práctica del destino beatífico con el que Dios ha querido premiarle. Y, comprendida como Teología natural, según analizamos a continuación, actúa como un auxilio artificial de la consolidación de la creencia religiosa, porque, ofreciendo pruebas racionales, restituye o fortalece la confianza del creyente en su perfeccionamiento moral (asistido por la Gracia). Precisamente, es en el cumplimiento de esta función cuando se cifra la dignidad de una Metafísica que "debe ser cristiana y sierva de la Teología divina"[45].

2.1.1. La fundamentación de la Metafísica como Teología natural

Uno de los lugares más frecuentados por los estudios suarecianos es aquel momento en que Dios, concebido por Suárez como *primum ac summum ens*, es incluido en el objeto de la Metafísica. El presente epígrafe tiene como propósito facilitar el acceso a la lectura de las *DM* a través del análisis de la primera disputación. Seguiremos el hilo conductor de la concepción suareciana de la Metafísica como Teología natural con el propósito de conocer las razones, más allá de las propiamente teológicas, que empujaron a Suárez a incluir a Dios en la órbita metafísica.

2.1.1.1. *Justificación racional del estudio metafísico de Dios*

2.1.1.1.1. El apetito metafísico

La primera creencia de la que parte Suárez sobre la Metafísica es la aceptación de la definición aristotélica de la disciplina como ciencia o sabiduría. En su opinión, la Metafísica es sabiduría en la medida en que posibilita el acceso del hombre a los objetos estudiados alcanzando un grado de certeza ajustado a las facultades cognoscitivas, ya que "existe en el hombre una verdadera sabiduría natural (veram sapientiam) aun en el plano natural, pero que es humana y,

[45] Ibid., *Proemio "ad lectorem"*, p. 17.

por ello, muy limitada"[46]. Como no podía ser de otro modo en la reflexión de un teólogo, su optimismo antropológico es matizado y ajustado a los dogmas de la fe.

En segundo lugar, es necesario recordar el compromiso adquirido por Suárez con la teoría aristotélica y escolástica del conocimiento como *adaequatio rei et intellectus* por la cual la verdad consistirá en la correspondencia entre la cosa conocida y el concepto producido por el entendimiento. El medio por el cual se cubre la distancia epistemológica son las especies inteligibles producidas por la cosa conocida, las cuales provocan una imagen o representación de la misma en las facultades intelectuales. De este modo, salvo en el caso del conocimiento intuitivo con presencia actual de la cosa individual, propio de las facultades sensibles, todo el proceso del conocimiento se efectuará de manera indirecta a través de la representación y abstracción de las condiciones materiales o individuales de la cosa conocida. Una cosa será conocida de un modo perfecto o en su verdad cuando el entendimiento posible, iluminado por el agente, conozca la cosa individual por su especie propia o por una combinación de varias de ellas y juzgue con evidencia que es así y no de otro modo, esto es, sin contradicción[47].

Por otro lado, la asimilación perfecta de las cosas al entendimiento a través del objeto representado o concepto comporta, además, un beneficio real para el individuo en la medida en que la recepción de especies provoca el perfeccionamiento del alma en cuanto forma específica. Esta idea descansa en el intelectualismo helénico que sostuvo la existencia de una equivalencia entre el orden epistemológico y el moral del hombre concretada en el acto del conocimiento intelectual y suscitado por el carácter inacabado o perfectible de la naturaleza humana. La identificación de la intelección con la felicidad humana o natural en el plano de la filosofía viene a suavizar, en la filosofía de Suárez, la consideración de las posibilidades vitales del individuo en el estado ontológico actual dadas en el campo de la Teología moral. Frente al carácter heterónomo y arduo del destino sobrenatural, postula un "estado perfecto del hombre" sabio que aplique la experiencia y el conocimiento a sus acciones cotidianas[48].

Volviendo al lema aristotélico, Suárez conviene en identificar la Metafísica con la "perfección natural suprema" (*potius summa naturalis eius perfectio*) que puede alcanzar el hombre en la medida en que es la ciencia más adecuada a su

[46] Ibid., I, s.5, a.7, p. 296.

[47] Para una ampliación de la teoría del conocimiento y en particular de la función asignada a la imaginación en el proceso, vid. A. Poncela, "Francisco Suárez: Sobre la imaginación y el conocimiento perfecto", *Revista da Facultade de Letras*, 29 (2012), pp. 85-101.

[48] Suárez añade lo siguiente: "Y con toda razón, (Aristóteles) junta aquellas dos cosas (el arte y la razón) [...] no parecen bastar una sin la otra, al menos para el estado perfecto del hombre" (cf. F. Suárez, *DM* I, 6, 22, p. 346).

naturaleza racional[49]. Esta perfección que proporciona al entendimiento atrae el apetito natural del hombre hacia la metafísica.

El deseo (*oréxis*), comprendido como apetito, es la propensión natural que posee todo individuo a procurarse su "bien, operación y felicidad" y, en la medida en que la ciencia se refiere al hombre de todos estos modos y en orden al entendimiento, se puede afirmar que todos los hombres apetecen natural o necesariamente la ciencia comprendida como tendencia hacia la perfección o verdad del bien propio que es el entendimiento[50]. Ahora bien, resta por demostrar aún que el apetito metafísico sea innato al hombre. Para probarlo, Suárez distingue el anterior apetito "puramente innato" del apetito "elícito", que es el propio acto de apetecer; y la apetición puede, en ocasiones, ejercer la voluntad. Es el momento en que la voluntad desea determinarse eficazmente en dirección hacia su objeto frente a la indeterminación o indiferencia y no apartarse de él. Es en este sentido metafórico o en cuanto a la especificación del apetito elícito en el que puede afirmarse que existe un deseo natural hacia "el conocimiento perfecto" o hacia la propia razón de ciencia que no es sólo conocer, sino "conocer la cosa por sus causas con evidencia y certeza"[51].

La experiencia demuestra que los individuos prefieren con frecuencia no inclinar su voluntad hacia la ciencia. En opinión de Suárez, este hecho no contradice la verdad de la inclinación innata al conocimiento, sino más bien confirma que los motivos por los cuales los individuos no se inclinan a la ciencia no se refieren a la razón de ciencia en cuanto tal. Pues ¿quién en su sano juicio podría desear no conocer "la verdad por sí misma" sin esfuerzo ni renuncia?[52]; de hecho, ¿resulta posible al hombre renunciar a la verdad que es el fin de la ciencia?[53] Para resolver estos interrogantes es preciso reparar en el modo de acción coordinada que llevan a término la voluntad y el entendimiento en la apetición.

Desde una consideración activa, la naturaleza no es mera disposición, sino necesidad a la que se opone la libertad como indiferencia y cuyo fundamento reside en el uso de la razón (*quia adaequata radix libertatis est usus rationis*)[54]. Dicho lo cual, es preciso añadir que el entendimiento no es intrínseco o formalmente libre, a diferencia de la voluntad que sí lo es[55], ya que el entendimiento está determinado por su objeto formal: la verdad. Conforme

[49] Ibid. I, s.5, a.1, p. 330.
[50] Ibid. I, s.6, a.7, p. 334.
[51] Ibid. I, s.6, a.5, p. 333.
[52] Ibid. I, s.6, a.13, p. 350.
[53] Ibid. I, s.5, a.1, p. 292.
[54] Ibid., XIX, s.1, a.13, p. 324.
[55] Ibid., XIX, s.5, a.17, p. 381.

al principio: "todo apetito sigue a algún ser y a alguna forma o naturaleza", se sigue que, sin un conocimiento previo por parte del entendimiento, la voluntad no se mueve o no se produce el apetito elícito[56]. Es preciso concluir, por tanto, que en la verdad concebida por el entendimiento (concepción formal) reside el ser real que le sirve de fundamento (objetividad). Y que el ser real de la verdad, o su esencia, es la indivisibilidad; y, en su concepción formal, es un principio evidente al entendimiento sometido: el objeto o es verdadero o es falso, sin posibilidad de contradicción. Así, cuando el objeto es presentado en su verdad al entendimiento, asiente y disiente ante la falsedad; y, en este sentido, se dice que no posee la libertad formal o que está determinado naturalmente a la verdad. A la cuestión propuesta, ha de responderse negativamente: el hombre no puede renunciar a la verdad y, por lo mismo, tampoco a la ciencia, pues se halla determinado naturalmente. El entendimiento, al no poseer la libertad en el ejercicio de su acto, produce la disensión ante la falsedad, que se explica desde una aplicación insuficiente del objeto para inclinarlo hacia la verdad y no por una falta de dominio del entendimiento sobre la intelección[57].

A diferencia de la verdad, el bien, que es el objeto formal de la voluntad, es divisible en bueno o malo, conveniente e inconveniente, en función de las circunstancias. Por ello, aun cuando la voluntad posea un perfecto conocimiento del objeto, si este es malo, no tenderá hacia él, sino que lo rechazará. En este sentido es en el que se afirma que la voluntad posee la libertad de especificación[58]. Dicho lo cual, una vez aprehendida la verdad en cuanto tal, el entendimiento ejerce un tipo de moción "metafórica" sobre la voluntad, en virtud de la "simpatía" natural que media entre las dos potencias al mostrar el objeto verdadero bajo la razón de fin[59]. A través de un juicio práctico es conocida la proporcionalidad de los medios al fin[60]: la voluntad elige tender hacia su consecución del bien verdadero[61]. Importa señalar que el entendimiento, como se ha visto, para ser determinado por el objeto, requiere conocerlo en su

[56] Ibid., XXII, s.7, a.5, p. 774.

[57] Ibid., XIX, s.5, a.15, p. 380.

[58] Ibid., XIX, s.5, a.16, p. 380.

[59] Ibid., XXIII, s.7, a.3, p. 772.

[60] Suárez considera que "el primer principio y axioma de todos los filósofos y teólogos" es el que Aristóteles ofreció en el libro III del *De Anima*: "para que el fin causa es totalmente necesario que sea previamente conocido". Ibid., XXIII, s.7, a.4, p. 773.

[61] No es posible considerar que algo es bueno sin que sea antes verdadero, como explicó Suárez en el prólogo de disputa dedicada a la verdad: "La verdad que goza de prioridad racional sobre la bondad [...] la verdad, que dice relación al entendimiento, es anterior –con prioridad de razón– a la bondad, la cual pertenece a la voluntad. Tanto más cuanto que la bondad de cada cosa se funda en cierto modo, en la bondad; efectivamente, ninguna cosa puede ser buena en su especie, si antes no es entendida como verdadera en esa misma especie; así no se da oro bueno o buena saludo, sino son verdadero oro o salud verdadera". Ibid., VIII, *Proemio*, t. 2, p. 73.

ser verdadero o esencial. No así la voluntad que, en la razón de fin, no demanda la "existencia real o ejercida" del objeto para causar, sino únicamente su ser conocido[62]; lo que pretende alcanzar no es el ser concebido (el concepto de salud), sino el ser real (estar sano). El conocimiento proporcionado por el entendimiento actúa, por lo tanto, como condición necesaria, pero no como causa final de la voluntad.

Según puede observarse, desde el punto de vista objetivo, es el entendimiento el que determina a la voluntad; sin embargo, desde el plano efectivo, es la voluntad la que realmente moviliza. La libertad se origina en la inteligencia (*libertas ex intelligentia nascitur*[63]), que sigue el apetito vital, pues el conocimiento intelectual, por su carácter universal, llega a conocer la razón del fin de los medios que auxilia a la voluntad en su especificación. Por el conocimiento, el hombre se hace más libre al decidir mejor[64]. Formulado en otros términos: el aumento del conocimiento conduce a una mejor elección en la medida en que anticipa a la razón, el plan general de los fines y las consecuencias. Así, un signo de la libertad es la elección; y, el índice de la libertad moral, es la elección de los medios que conduzcan al individuo a lograr el fin correcto. Nos encontramos aquí con la asimilación por parte de Suárez de la definición de la libertad de Luis de Molina en el campo de la Teología, esto es, la capacidad de hacer o de no hacer algo.

En el discurso anterior, la verdad ha aparecido en el estudio como el objeto del entendimiento. Y cabría preguntar por la relación de la verdad con la Metafísica desde el punto de vista del objeto ya que es sabido que, para Suárez, el objeto adecuado de la Metafísica es "el ente como tal" o "en cuanto ente real"[65]. En primer lugar, y, puesto que la verdad junto a la unidad y la bondad son propiedades trascendentales del ente que no se distinguen realmente, sino solo formal o conceptualmente, tal duda no tiene lugar, puesto que la verdad y el ente son convertibles[66]. Más bien, cabe preguntarse por el modo en que se dice que el ente es el objeto de la Metafísica y, al tiempo, objeto del entendimiento. Desde el punto de vista del conocimiento, designamos con el nombre de "ente" al campo de lo inteligible, pues el entendimiento puede conocer todo aquello que posee un carácter entitativo. Y, por ello, puede abarcar el campo del conocimiento bajo la razón de ente verdadero, pues todo cuanto conoce, o entra realmente en el campo del "ente verdadero", o se "finge" como

[62] Ibid., XXIII, s.8, a.7, p. 784.

[63] Ibid., XIX, s.2, a.17, p. 338.

[64] En este contexto Suárez afirmó: "Dios es un agente libre porque quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden con Él, participan asimismo del modo libre de Dios [...] la libertad perfectísima [...] sigue a la intelectualidad perfectísima". Íd.

[65] Ibid., I, 1, 26, p. 230.

[66] Ibid., I, 1, 28, p. 231.

tal[67]. Así, bajo la razón de ente, el entendimiento no sólo conoce los entes físicos sino también las sustancias inmateriales; y de ellas intenta conocer sus accidentes y esencias. Se dice que el ente es objeto de la metafísica, en un sentido especializado, para designar un tipo de conocimiento especial que es el hábito especulativo fundado en la operación de la abstracción de la materia según el ser, prescindiendo de todos los aspectos materiales del ente[68].

Concluye Suárez confirmando el enunciado de Aristóteles del apetito natural por la ciencia o conocimiento, en general, por la vía de la razón que interviene en el apetito elícito: la sabiduría es un "hábito intelectual" consolidado por la experiencia en la especulación sobre la verdad en cuanto tal[69]. Ampliando el conocido lema aristotélico, Suárez afirmó que el hombre, además de poseer una inclinación natural al conocimiento en general, presenta una dirección determinada a Dios[70]. Esta convicción es confirmada por la experiencia de la introspección que es descrita en los términos siguientes: "Si el hombre reflexiona sobre sí mismo, se da cuenta que no existe por sí, ni es suficiente para su perfección, ni le satisfacen todas las criaturas a las que se extiende su experiencia; más aún, se da cuenta de que posee una naturaleza más perfecta que ellas, por más que sea imperfecta en su grado, porque se da cuenta de que es débil y necesitado tanto para conocer la verdad como para amar el bien"[71].

El conocimiento innato de Dios se debe, principalmente, a "la creencia humana, sobre todo en el vulgo, más que a la evidencia objetiva"[72]. La creencia, como fuente de conocimiento, tiene su origen en la educación, formal e informal, pero se vuelve evidente cuando la verdad se presenta adecuadamente a la razón a través del método empleado por la metafísica[73]. Suárez distingue entre

---

[67] Manejamos la edición bilingüe latín-castellano del *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* de Francisco Suárez. F. Suárez, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, S. Castellote (ed.); C. Baciero y L. Baciero (trads.), Madrid, Fundación Xavier Zubiri, t. 1 (1978), t. 2 (1981), t. 3 (1991). Al igual que con las anteriores obras, nos referimos a la obra con la nomenclatura siguiente: *DA*, seguido del número del libro en romanos; la sección, el artículo y el número de página en arábigos. *DA*, IX, 1, 4, p. 71. Importa retener este principio suareciano: "siempre lo que es formal es lo que da la especies", mientras que el aspecto material es "cuasi material" al acto del juicio. F. Suárez, *DM*, XLIV, 11, 30, p. 440.

[68] F. Suárez, *DA*, IX, 1, 9, p. 77

[69] F. Suárez, *DM*, I, 5, 5, p. 295.

[70] En este punto Suárez es claro: se trata del "conocimiento de Dios que nos ha sido naturalmente infundido". Ibid., XXIX, 3, 36, p. 338.

[71] Ibid., XXIX, 3, 36, p. 337.

[72] Ibid., XXIX, 3, 37, p. 338.

[73] Suárez insinúa la existencia de dos vías para acceder a la verdad: el de la creencia, propio "del vulgo" y el de la demostración filosófica, de la que "no todos son capaces", reservado a los miembros del selecto club de los metafísicos. Un sentido que remite directamente a las

la sabiduría natural, de la que habló Aristóteles, y la sabiduría sobrenatural y divina, que es aquella que está reservada a los bienaventurados y que depende de la Gracia[74]. En opinión de Suárez, el individuo con sus solas fuerzas naturales puede alcanzar, consolidando el hábito metafísico, la sabiduría natural cultivando la Metafísica, pues esta ciencia, como recordó Aristóteles, "da perfección al hombre en aquello que tiene para él más valor y en lo cual se funda en gran manera su felicidad natural, es decir, en la contemplación de las cosas más elevadas"[75].

La Teología sobrenatural, según Suárez, estudia a Dios a partir de "la luz de la divina revelación de la fe", mientras que la Teología natural lo considera únicamente desde "la luz natural" [76]. Auxiliada por la fe, la Teología se ocupa del estudio de Dios considerado como "fin último de todo" y, a la par, extrae las conclusiones de los principios revelados. Es una ciencia teórica o especulativa y, al tiempo, práctica en la medida en que, por la misma razón, revela los primeros principios de las costumbres y sanciona los medios de los que dispone el hombre para alcanzar el fin. La Metafísica, como Teología natural, considera a Dios bajo la misma razón, pero sólo "en cuanto es en sí", ajustándose a los límites naturales de la razón, "y más bien en la cuestión de su existencia que en la de su esencia"[77]. La Teología natural, a diferencia de la sobrenatural, finalmente, es una ciencia especulativa; de ahí, y en orden a su potencia, que no pueda deducir principios normativos de índole práctica. Así, por "Teología natural", "Ciencia divina" y "Filosofía primera" hay que entender el estudio de Dios y de las inteligencias. Se la denomina "Ciencia Universal" y "Metafísica" cuando se ocupa de su objeto propio, que es el ente en cuanto tal, y de sus principios y atributos. Finalmente, se la denomina "Sabiduría" en cuanto que comprende todas las mencionadas consideraciones y, además, estudia los primeros principios y las causas últimas de todos los entes. Para Suárez, el estudio de Dios y de las inteligencias, esto es, la Metafísica en cuanto Teología natural, es la "más elevada" de las ciencias humanas[78]. La Teología natural es el estudio metafísico de Dios y de las cosas divinas empleando solamente la razón natural con precisión de la materia según el ser y desprovisto de la luz de la revelación.

No sólo considera Suárez que el estudio racional de Dios es legítimo, sino un deber para el hombre destinar todas sus fuerzas hacia ese fin, ya que, precisamente, es uno de los modos contingentes que posee de asemejarse a Dios y,

---

teorías de al-Farabi, *Ciudad ideal*, y a las de Averroes, *Doctrina decisiva*. Cf. *DM*, XXIX, 3, 36, p. 337; y 37, p. 338.

[74] Ibid., *Index*, 1, 2, 19, p. 26.

[75] Ibid.

[76] Ibid., I, s. 5, a. 5, p. 294.

[77] Ibid., I, s. 5, a. 5, p. 295.

[78] Ibid., I, s. 3, a. 10, p. 263.

al tiempo, de alcanzar la felicidad[79]. Dios no considerará esta acción como un acto de soberbia, puesto que, como afirmó Aristóteles en otro lugar, es consustancial al hombre vivir conforme a la parte más excelsa de su naturaleza, que es el alma, y aquellos que toman este camino y cultivan la sabiduría prudentemente, es decir, con mesura, disfrutan de la predilección divina[80]. El estudio de la Teología natural o Metafísica es para Suárez, por tanto, una condición necesaria para colmar el deseo natural de conocimiento propio del hombre o para huir de la ignorancia buscando la verdad por sí misma y sin un orden ulterior a su utilidad. Y esto es posible observando su objeto: el estudio de las "primeras causas", "principios" y "seres inmateriales", bajo la razón común de ente[81]. Puesto que la Metafísica se ocupa del estudio de estas cosas, comprendidas bajo la razón de ente, que son la más nobles en la realidad, perfecciona con su estudio la parte más "divina" del hombre, esto es, el entendimiento, encaminándolo hacia "la suprema contemplación en que consiste la felicidad natural del hombre"[82]. Por último, la práctica de la Metafísica forja el hábito hacia la especulación favoreciendo el acceso y el conocimiento de las restantes ciencias teóricas y prácticas[83] al suministrar facilidad en la aplicación de los primeros principios y agilidad en el discurso racional[84].

Empeñada la felicidad natural del hombre en el camino de la metafísica, resultaría una temeridad no profundizar en el estudio racional de Dios del que depende esencialmente como causa final y que es su objeto más próximo en el orden de los fines, según prueba Suárez, y se verá más adelante[85].

2.1.1.1.2. Modo de inclusión de Dios en la Metafísica

Suárez redacta las *Disputaciones Metafísicas*, como dijimos, con el propósito de "restituir a la doctrina Metafísica el lugar y puesto que le corresponde"[86]. Sin entrar en otro tipo de consideraciones, que ya hemos mostrado en otros lugares[87], tal finalidad se cifra en subrayar la relación de dependencia mutua

---

[79] Ibid., *Index* I, s.2, a.19, p. 25.

[80] Aristóteles, *Ética*, X, c. 7, (*apud id.*).

[81] Ibid., I, s. 4, a. 2-3, pp. 266-267.

[82] Ibid., I, s. 4, a. 6, p. 269

[83] Ibid., I, s. 4, a. 4, p. 267

[84] Ibid., I, s. 4, a. 20, p. 278

[85] Solamente desde la perspectiva de la causalidad, Dios, considerado desde el punto de vista de la entidad o perfección, será es el objeto más distante de la naturaleza humana. Ibid., I, s. 5, a. 27, p. 309. Desde el punto de vista de los fines, Dios es el "fin último absolutamente respecto a todas las cosas y de los fines particulares y de las coordinaciones de ellos". Ibid., XXIV, s. 1, a. 9, p. 14.

[86] Ibid., *Proemio*: "motivo y plan de toda la obra. Al lector", p. 17

[87] Vid. A. Poncela, *Francisco Suárez, lector de Metafísica [gamma] y [lambda]: posibilidad y límite de la aplicación de la tesis Onto-teo-lógica a las disputaciones metafísicas*, León, Celarayn, 2010.

entre la Teología sobrenatural y la Metafísica, señalada con anterioridad. Tanto la vinculación como la interpretación de la Metafísica como Teología natural se sustentan en la lectura del primero de los libros metafísicos. En opinión de Aristóteles, la dignidad de una ciencia procede del objeto que estudia y, como ciencia fundamental, la Metafísica habrá de ocuparse del objeto principal de la realidad que es la causa primera o lo divino. Por emprender este análisis, la Metafísica puede ser designada con propiedad "Teología" o "Ciencia de lo divino". El pensamiento escolástico, islámico primero y cristiano después, no dudó en incluir a Dios dentro del campo de problemas estudiados por la Metafísica. Suárez compartió esta concepción, pero, al tiempo, discrepó con aquellos filósofos que reducían el objeto de la Metafísica al estudio exclusivo de Dios. Tras señalar como defensores de esta opinión a al-Farabi, Ibn Siná[88], Tomás de Aquino y Cayetano[89], cifró el fundamento de esta lectura en el duodécimo de los metafísicos, donde el Filósofo había afirmado que todo el elenco de problemas estudiados por esta ciencia se refieren a Dios como conclusión principal. Desde aquí, aquellos escolásticos procedieron a afirmar que el estudio de la Metafísica posee un interés puramente extrínseco en la medida en que sólo ofrece un acercamiento natural conocimiento de Dios y, por lo tanto, Dios será el objeto adecuado de la Metafísica. Esta opinión es refutada por Suárez acudiendo a la distinción que Avicena introdujo en su *Kitab al-Sifá (Libro de la Curación)* entre el "objeto principal" (lo puesto) y el "objeto adecuado" (lo buscado) de la ciencia[90]. A su juicio, Dios no constituye el objeto adecuado de la Metafísica, sino su

---

[88] *DM* I, s. 1, a. 8, p.

[89] T. de Aquino, *Suma de Teología*, Parte I-II, q. 56, a.2, t. 2, Madrid, B.A.C., 1989.

[90] Avicena, en el libro dedicado a la Metafísica (*Al-Ilahiyyat 'La ciencia de las cosas divinas'*) de su enciclopedia filosófica (Kitab al-Sifá '*Libro de la Filosofía*'), se sumó a la interpretación alfarabiana de la Metafísica, en particular, en la defensa de la imposibilidad de identificar la *Metafísica* con la Teología. Esta será únicamente una de las partes de la ciencia. En el libro de primero, Avicena mostró que Dios no era el objeto principal de la Metafísica. Siguiendo los axiomas científicos aristotélicos (una ciencia no puede demostrar ni la existencia de su objeto ni sus principios), afirmó que en toda ciencia hay que distinguir entre "lo puesto" y "lo buscado" por ella. Lo puesto (o presupuesto) es la posibilidad para el desarrollo de la ciencia y, por tanto, lo que constituye su objeto propio. Lo buscado, por el contrario, es aquel conjunto de cuestiones que están relacionadas con el objeto, pero que solo pueden ser determinadas con rigurosidad una vez que se haya establecido el objeto de la ciencia. Dios no podrá ser el objeto de la Metafísica porque su existencia no puede ser un presupuesto, sino que debe ser probado. La Física no puede dar razón de la existencia de Dios, porque al versar sobre el ser en movimiento solo puede probar la existencia de un Primer Motor, pero el Dios de la Metafísica aviceniana sólo es principio del ser, y por tanto, no puede demostrarse empíricamente. Y las restantes ciencias, al ser de menor dignidad que estas, tampoco pueden tener como objeto a Dios. De la comparación con las restantes ciencias se sigue que, aunque no sea su objeto, la Metafísica se ocupa de Dios como "objetivo", es decir, como "algo que debe ser buscado". Avicenna (Ibn Siná), Metafisica. *La scienzia delle cose divine (dal libro della Guarigione)*, trad. de O. Lizzini, Pref. de P. Porro,

objeto principal. Desde el punto de vista de la dignidad de una disciplina, que siempre ha de ser cualificada en razón del objeto que estudia, puede afirmarse que Dios es el objeto "primero y principal, pero no como el objeto adecuado" de la Metafísica[91]; es el objeto primero en el sentido en que la Metafísica considera a Dios como lo buscado o tendencia natural del entendimiento.

Demuestra Suárez su posición argumentando, en primer lugar, desde la diversidad de problemas estudiados por la Metafísica. Analiza la razón precisada por "abstracción de ente" y, desde aquí, desciende a todas las perfecciones de entidad que en la realidad puede tener el ente y que no exigen materia; de este modo, considera a Dios como el ente infinito, mostrada con anterioridad la división del ente en uno y múltiple[92]. Suárez añadió una razón *a priori* para mostrar que Dios no es el objeto adecuado fundada en la limitación natural del entendimiento. Ni la metafísica ni las ciencias humanas pueden llegar a conocer a Dios en su esencia o razón propia, salvo a través de otras razones, como la de ente, que son comunes a Dios y a las criaturas, y haciendo uso de analogías imperfectas, atribuciones o negaciones[93]. La Metafísica, como Teología natural, comprende dos grandes regiones: el estudio del ente y el de Dios. Desde esta relación, Suárez se planteó la cuestión de la suficiencia de la Metafísica como ciencia independiente y diversa de la Teología natural. Una Metafísica ontológica concentrada en el estudio de la razón común de ente, sus atributos y principios carecería del fundamento real de la razón de su objeto. Leemos: "el ente, en cuanto ente, considerado exclusivamente, a pesar de que bajo la razón de objeto cognoscible sea suficientemente perfecto en virtud de su abstracción, sutileza y transcendencia, sin embargo, en cuanto ser real, tiene una perfección mínima ya que ésta es mayor en los entes determinados; y para la razón de sabiduría no basta la dignidad de objeto cognoscible si falta la de las cosas que se conocen"[94].

En segundo lugar, cabría suponer una Metafísica teológica que prescindiera de estudiar el ente y considerase a Dios como objeto adecuado; se podría afirmar con verdad que participaría de mayor de nobleza que la Ontología por la dignidad de su objeto. No obstante, Dios tendría el mismo grado de abstracción que el ente y, por ello, "tal conocimiento de Dios exacto y demostrativo, no puede obtenerse a través de la Teología natural, si no se conocen primero las

Milán, Bompiani, 2002, I, s. 1, pp. 17-29. El objeto de la Metafísica, según Avicena, tiene que reunir tres condiciones: evidencia absoluta, universalidad y trascendentalidad, en el sentido de que comprenda bajo sí a todos los seres que tengan una esencia realizada y actualizada. Estas tres condiciones solo las cumple el ser en tanto que ser. Ibid., I, s. 2, pp. 30-43.

[91] Ibid., I, s. I, a. 11, p. 217

[92] Ibid., IV, s. 4, a. 4-5, pp. 528-531.

[93] Ibid.

[94] Ibid., I, s. 5, a. 15, p. 300.

razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no le conocemos nosotros más que por sus efectos, y a través de razones comunes, de la que se excluye la imperfección añadiendo negaciones"[95].

Podríamos concebir, en último término, una Metafísica onto-teológica en la que entrara en consideración Dios, pero únicamente bajo la razón común de ente y no bajo la de causa. Este tipo de Metafísica no es sino "una sabiduría muy imperfecta y defectuosa que tendría que ignorar por fuerza muchas cosas acerca de Dios o las conocería imperfectamente, puede conociéndose Dios por sus efectos, la ignorancia de sus principales efectos traería necesariamente la reducción del mismo conocimiento de Dios"[96].

La entrada de Dios en la consideración metafísica introduce la división más general que cabe establecer en la realidad entre el ente infinito (en sí, necesario, por esencia, increado y acto puro) y el ente finito (por otro, por participación, creado y potencial). Esta división es, en opinión de Suárez, "la mejor y más necesaria" para comprender la realidad entitativa que es estudiada por la Metafísica. Los términos "infinito/finito" establecen los límites del ente real en la medida en que fuera de ellos no puede ser pensado ente alguno sin contradicción. La tendencia al conocimiento de Dios como ente infinito inclina al entendimiento humano a admitir que es imposible poder formar un concepto simple y propio de Dios y que debe acudirse a la vía negativa para negar de Dios la naturaleza y todos los atributos en los que convienen las criaturas[97]. Así, desde el estudio del ente y sus atributos llegamos a la razón común de ente, y ésta se convierte en un medio para la demostración de la existencia de una razón semejante entre las criaturas y Dios[98]. Inversamente, la investigación metafísica sobre el ente finito progresa a partir de la relación con el ente infinito. Según Suárez, podemos conocer los atributos del ente finito en toda su extensión cuando los referimos al ente infinito a través de una relación de atribución, fundada intrínsecamente en su ser propio, en cuanto *ens realis* que se relaciona con Dios bajo el modo de la participación o dependencia esencial[99].

En conclusión, Dios entra en la Metafísica como objeto principal, pero no como objeto adecuado. La Metafísica como Teología natural estudia a Dios bajo la razón comunísima de ente. En segundo término, se advierte que la dependencia de la Metafísica en relación con la Teología es mayor que la de esta respecto a la primera en el planteamiento suareciano. En último lugar, podemos apreciar que la subordinación se concreta en la categoría de

[95] Ibid., I, s. 5, a. 15, pp. 300-301.
[96] Ibid., I, s. 5, a. 15, p. 301.
[97] Ibid., XXVIII, s. 1, a. 3, p. 193.
[98] Ibid., XXVIII, s. 3, a. 15, p. 232.
[99] Ibid., XXVIII, s. 3, a. 16, pp. 233-4

"causa"; una primera (causa formal), que actúa como el fundamento real del objeto de la Metafísica y otra (causa eficiente), que sitúa al ente en el plano de la finitud.

2.1.2. La unidad de la Metafísica

Un acercamiento *in recto* a los libros metafísicos, generalmente, conduce al lector a asumir una concepción aporética de la disciplina. Como es sabido, Aristóteles denominó a la ciencia indistintamente "Sabiduría", "Filosofía primera" y "Teología natural"[100]. La oscuridad fue creciendo con el paso del tiempo cuando sus intérpretes añadieron nuevas denominaciones: "Metafísica" y Ciencia "príncipe y señora" o Ciencia "universal"[101].

En opinión de Suárez, tal lectura aporética no está justificada, puesto que Aristóteles siempre consideró la Metafísica como una ciencia única "en especie"[102]. Las diversas denominaciones están tomadas de la diversidad de los objetos de los que esta ciencia se ocupa. De las múltiples propiedades y especies de ente estudiadas por la metafísica no se concluye la diversidad de la Metafísica en cuanto ciencia; porque todas las investigaciones especiales que puede realizar la Metafísica se hallan reunidas bajo un concepto común de "ciencia". Esta unidad genérica puede probarse fácilmente atendiendo al grado de abstracción de la que participa cada una de las ciencias: Física, Metafísica

---

[100] Las diversas denominaciones empleadas por Aristóteles para referirse a la Metafísica son las siguientes: 1°) Filosofía primera (*próte philosophía*): Estudio de la "sustancia inmóvil", del "ente en cuanto ente, su quididad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente" (Aristóteles, *Metafísica*, en V. García Yebra (trad.) Madrid, Gredos, 1998, VI, 1; Bk 1026 a 23-32). 2°) Ciencia primera (*próte epistémé*): "Trata de estos (entes) en la medida en que los sujetos son entes, y no en cuanto son alguna otra cosa" (Ibid., XI, 4; Bk 1061 b 30-32. 3°) Ciencia divina (*epistéme ton theíon*): "La [ciencia] más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola, pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones, pues Dios le parece a todos ser una de las causas y cierto principio y esta ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que éstas, pero mejor ninguna" (Ibid., I, 2; Bk 983 a 6-11). 4°) Filosofía teológica (*philosophía theologikê*): "Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas, a saber, la matemática, la física, y la Teología, pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [inmóvil y separada] y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso" (Ibid., VI, 1; Bk 1026 a 18-23). 5°) Filosofía (*philosophía*): "La filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente" (Ibid., XI, 4; Bk 1061 b 25-27. 6) Sabiduría (*sophía*): "La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios" (Ibid., 1, 2; Bk 981 b, pp. 27-29); *DM* I, Proemio, p. 207.

[101] Ibid.

[102] Ibid., 1, s. 3, a. 9, p. 261.

y Lógica[103]. Pero la unidad de la Metafísica no sólo es genérica, sino también específica, como en las restantes ciencias, y la doctrina de los grados de abstracción no explica esta unidad de manera conveniente[104]. El problema de la unidad de la Metafísica surge en el momento de determinar la clase de especificidad que posee.

Suárez admite que la Metafísica no participa de una unidad de "perfecta simplicidad"[105], pero la "conexión o conveniencia de las cosas" estudiadas muestran la existencia de algún tipo de unidad menor.[106] Si la unidad no es simple, necesariamente tendrá que ser compuesta como resultado de la coordinación de la varias cualidades simples. Esta coordinación ha de entenderse, en primer lugar, como la subordinación efectiva (*huius connexionis*) que se presenta en la deducción lógica: de los términos a los principios, de los términos a la conclusión, y de las deducidas adicionalmente a la primera. E, igualmente, como coordinación por "atribución o relación a un mismo objeto total" (*attributio seu respectus ad idem obiectum totale*)[107]. El primer tipo de coordinación, la deducción, se funda en el orden que resulta de la aplicación de los principios de la Lógica o de los principios del conocimiento. En el segundo modo, las cualidades no están ligadas entre sí y no pueden, por ello, ser sometidas directamente al razonamiento natural. En este caso, las cualidades recibirán el orden de la razón o esencia de un mismo objeto en el que se hallan imbricadas mediante una referencia al objeto. La unidad de la Metafísica por este segundo tipo de coordinación en orden a la esencia de su objeto adecuado, el *ens in quantum ens reale,* demanda su justificación[108].

Suárez reconoce en este punto que, en el estudio de las explicaciones servidas por la tradición, no encuentra "una regla cierta y general" de aplicación que pudiera explicar la unidad del objeto.[109] Dicho lo cual, su solución se funda en una interpretación del comentario realizado por Cayetano a la primera cuestión de la *Suma Teológica,* donde afirmaba que la unidad se funda en la especificidad misma del objeto no del material, sino del formal, y no en su ser real, sino en su ser escible (*unitatem specificam obiecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei sed in esse scibilis*)[110]. Si se dice que la unidad del objeto se funda por denominación extrínseca en el ser escible del objeto, entonces la ciencia no recibiría su unidad por medio del objeto, sino que, más bien, la ciencia

[103] *DA* IX, s. 3, a. 22, pp. 143-145.
[104] *DM* XLIV, s. 11, a. 69, p. 468.
[105] Ibid., XLIV, s. 11, a. 56, p. 460.
[106] Ibid., XLIV, s. 11, a. 55, p. 459.
[107] Ibid., XLIV, s. 11, a. 63, p. 464.
[108] Ibid., I, s.1, a.26, p. 230.
[109] Ibid., XLIV, s. 11, a. 64, p. 465.
[110] Ibid.

misma sería el fundamento del objeto. Para escapar de esta petición de principio, el ser escible habrá de ser considerado como un presupuesto, en orden de naturaleza, tanto de la propia unidad de la ciencia como del propio ser del objeto y de toda denominación que se realice fundada en la propia ciencia. De este modo, el ser escible podrá, por medio de una relación de razón, ser el fundamento de la unidad de la ciencia.

Aún resta por resolver en qué consiste esa razón que procede de las cosas, objeto de estudio de la ciencia, en virtud de la cual se afirma que convienen tales cosas en la razón de escible. Es posible afirmar que dicha razón esta fundada en la unidad específica de la cosa misma *per se* como el objeto de estudio *quod* de la ciencia. De este modo, el objeto podría ser considerado en su carácter escible, y se originaría una ciencia propia por cada una de las especies sustanciales conocidas hasta en sus últimas diferencias, que se demostraría *a priori* a partir de ellas, las propiedades de cada una de las especies últimas. En opinión de Suárez, esto no resuelve el problema. En primer lugar, porque supondría admitir la existencia de una ciencia del ente en cuanto tal, otra de la sustancia, y así, por cada uno de los grados de abstracción; en segundo lugar, porque, dado el carácter imperfecto del entendimiento humano, le resulta imposible llegar a alcanzar las especies últimas de todas las cosas.

La solución de Suárez, consiste, primordialmente, en fundar la unidad de la ciencia en la unidad del objeto escible, no mediante una denominación extrínseca tomada de la ciencia, sino a través de una relación de razón fundada en dicha denominación. De este modo, ser escible significará "una aptitud próxima" o "alguna conveniencia" presupuesta en las cosas mismas que sirva de razón por la cual el objeto resulte constituido de modo "cuasi específico" y "cause" la cohesión de todos los problemas considerados por la ciencia, confiriendo así unidad[111]. El ente real o ente tomado en su ser escible, como todo lo que puede ser pensado sin contradicción, es la razón formal *quae* que "de alguna manera conexiona y contiene virtualmente todas las cosas" en la Metafísica[112]. Partiendo de la razón esencial del objeto, que es una, específica e indivisible, es posible considerar cualquier especie en su razón formal o "tomada precisivamente según su actualidad" o en su aptitud[113]. Aun cuando Suárez concluye reconociendo que la unidad de la Metafísica "no es exacta y perfecta sino cuasi artificial", defiende su suficiencia para abordar formalmente el estudio de las sustancias inmateriales[114].

En conclusión, la concepción formal de Dios en la razón de ente lo transforma en un objeto pensable sin contradicción, posibilitando la superación de

[111] Ibid., XLIV, s. 11, a. 64, pp. 465-466 y XLIV, s. 11, a. 69, p. 469.
[112] Ibid., XLIV, s. 11, a. 69, p. 468.
[113] Ibid., XLIV, s. 11, a. 64, p. 465-466.
[114] Ibid., XLIV, s. 11, a. 69, p. 469.

la brecha epistémica establecida entre el entendimiento humano y la naturaleza divina. Las diferencias son dirimidas bajo la formalidad del ente y las respectivas propiedades son deducidas y demostradas a través del razonamiento.

2.1.3. Conclusión

En el discurso anterior han aparecido algunas de las doctrinas distintivas de la metafísica de Suárez, como el problema de la objetividad, el de la existencia o el de la analogía que apenas hemos podido acariciar. No obstante, la cuestión que hemos analizado (la *DM* I) muestra, a nuestro juicio, subrayadamente el espíritu humanístico con que el granadino moviliza su reflexión y la temática de la dignidad del hombre a través del intelecto. Al tiempo, prepara y anuncia las características generales del proyecto de las *DM* que a continuación resumimos como conclusión:

El establecimiento de un modo de relación, tan original como polémico, entre la Teología sobrenatural y la Metafísica (Teología natural). En el plano teórico, Suárez situó a la Teología sobrenatural como el punto de partida de la investigación, y a la Metafísica, como su punto de llegada. Desde una perspectiva epistémica, la Metafísica se presenta como la condición de posibilidad para el desarrollo de la Teología sobrenatural. De esta forma, la Teología sobrenatural comprende a la Metafísica como un modo específico del razonamiento natural, y a su vez, este discurso racional, establece una serie de principios capaces de comprender en sí todas las cosas (incluidos los entes inmateriales y Dios), actuando como garantía del conocimiento. El conocimiento de las cosas divinas de las que hablaron Aristóteles, primero, y Avicena, después, es el objeto de la investigación de la Teología sobrenatural. Y, al tiempo, el objeto adecuado de la Teología (Dios), es determinado y explicado por medio de la Metafísica. En este movimiento solidario, aparece expresado, por un lado, y, desde el punto de vista de la unidad de la ciencia, el momento sistemático o barroco, de las *DM*. Y, por otro lado, revela el sentido de la empresa suareciana de restitución de la dignidad de la ciencia. La Metafísica, como Teología natural, es un saber fundamental y, a la vez, fundante. No sólo proporciona a la Teología los cimientos racionales de la creencia (*ancilla theologiae*) sino, además, una serie de evidencias racionales al creyente desde las cuales puede fortalecer su creencia (*Theologia naturale*). Desde este punto de vista, Suárez exploró la función pastoral que podría ejercer la Metafísica y pudo hallar, en el ejercicio no condicionado de la razón, un camino alternativo hacia la Verdad compartida por todos los cristianos, previo a la determinación teológica de las diferencias confesionales.

Para que el discurso natural o filosófico pueda ejercer una reflexión sobre el ámbito sobrenatural, es preciso que el objeto principal de la Metafísica, Dios,

pueda ser racionalmente pensado. Por este motivo, el primer movimiento de Suárez consiste en disolver la idea de Dios en un concepto previo (desde el punto de vista objetivo o mental) a la división entre el Creador y las criaturas (a su especificación como los entes ya determinados). Este concepto es el de ente (*ens*), y la *ratio entis* cumple las condiciones requeridas que posibilitan la especulación natural sobre Dios. El objeto adecuado (*adaequatum objectum*) de la *Metafísica* es "el ente en cuanto ente real" (*ens in quantum ens reale*)[115]. Este concepto adecuado a la razón natural es el concepto mínimo y máximamente universal desde el cual es posible pensar toda la realidad. Como se dice en el lenguaje escolástico, el *ens reale* comprende en su interior toda la realidad, incluyendo a Dios y a toda substancia inmaterial[116]. Dios continúa siendo la causa del ente, pero, una vez que el conocimiento abstractivo propio de la Metafísica abstrae todo lo dado, el ente puede ser pensado sin relación a Dios. Este entra en la Metafísica como la contracción o determinación más importante del ente. De esta manera, Dios como principio extrínseco de la Metafísica es una causa real pero, en cuanto objeto principal, se rige por la ley particular del conocimiento metafísico (el principio de no contradicción) entrando a formar parte del universo Metafísico bajo la razón común de ente (*ratio entis*).

La Metafísica como Teología natural es, entonces, la ciencia que establece el orden ontológico interno o natural de la Teología. Desde este horizonte, será posible, como demostrará la filosofía alemana posterior a Suárez, naturalizar la verdad revelada solicitando un fundamento conceptual *a priori*. No hay duda de que Suárez en sus *DM* tomó un rumbo diverso al del paradigma dominante a finales del XVI. Frente al aristotelismo tomista que presentaba a Dios como el primer principio tanto del pensar como del ser (*ipsum esse subsistens*), Suárez siguió la senda alternativa de Avicena, Enrique de Gante y Duns Scoto, entre otros. De este modo, pudo pensar a Dios, en el orden especulativo, sólo y en la medida en que es un ente (*ratio entis in quantum ens*), esto es, un algo (*aliquid*) frente a la pura nada (el no-ente, *nihil*)[117]. La historiografía contemporánea coincide a la hora de localizar en este punto un momento clave para explicar el paso desde una concepción tradicional de "Metafísica" hacia su concepción moderna: "Ontología"[118]. La controversia aparece, sin embargo, cuando se tra-

[115] *DM* 1, s. 1, a. 26, p. 230.

[116] Suárez excluye del objeto a los accidentes de la substancia y los entes de razón.

[117] Ibid., II, s. 4, s. 5, p. 418. Para una ampliación del concepto de realidad y objetividad en Suárez, vid. A. Poncela, "Ens realis et realitas objectalis: La determinación suareciana del objeto de la Metafísica", en J. M. Meirinhos, P. Oliveira e Silva (eds.) *As Disputaçoes Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antología de textos*, Oporto, Humus, 2011, pp. 65-89.

[118] El término Ontología parece que fue usado por vez primera por el teólogo calvinista Jakob Lorhard en su obra, *Ogdoas scholastica* publicada en 1606. Cf. M. Lamanna, "Sulla prima occorrenza del termine "ontología". Una nota bibliográfica", *Quaestio*, 6 (2006), pp. 557-570.

ta de valorar este tránsito. Buena parte de la historiografía producida a lo largo del siglo XX muestra cómo un problema filosófico es reducido a un pretexto en donde es posible pugnar por un beato o por un santo, legitimar un régimen fascista o una revolución[119], o bien satisfacer el provincialismo de los "hombres suprahistóricos"[120].

Como muestra de la opinión filosófica sobre la metafísica suareciana, baste citar algunos ejemplos. Se ha convertido en una práctica recurrente introducir los estudios sobre las *DM* acudiendo al siguiente pasaje de *Ser y Tiempo*: "En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega en lo esencial por el camino de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez a la 'metafísica' y filosofía trascendental de la Edad moderna y determina aún los fundamentos y las metas de la "lógica" de Hegel"[121]. En el paso suareciano, el ser redondo parmenídeo pierde su posición central en la Metafísica en favor del *cogito* cartesiano, el yo, el sujeto, el espíritu y la persona. Algunos historiadores han querido ver aquí un respaldo contemporáneo a la metafísica tomista: Sólo la teoría del acto de ser salva a la Metafísica de la caída moderna o del "olvido del ser". Por ello, la redención de la Metafísica sólo será posible cuando se ensalce la superioridad del Doctor Angélico frente a la del Doctor Eximo et Pio. El asunto, que se plantea en los términos de una especie de conjuración secular, no solamente carece de sentido, sino que se revela como un gesto pueril a los ojos del lector crítico que sabe acompañar la cita anterior con la siguiente: "Un influjo inmediato sobre el desarrollo de la metafísica moderna lo ejerció un teólogo y filósofo que en el siglo XVI, a partir de intenciones teológicas totalmente determinadas, se planteó la tarea de interpretar de nuevo la metafísica aristotélica: el jesuita español Francisco Suárez. La significación de este teólogo y filósofo no se ha valorado ni con mucho en la medida en que merece este pensador, que en cuanto a agudeza mental y a autonomía del preguntar hay que poner aún por encima de Tomás"[122].

Muy poco citadas y, por ende, menos conocidas, son las elogiosas menciones a las *DM* de Suárez que incluyeron otros pensadores de gran envergadura en sus obras. Así, por ejemplo, Franz Brentano afirmó: "quien quiera conocer y

[119] Para una aproximación a los problemas de la historiografía suareciana contemporánea, *vid. supra* A. Poncela, Ob. cit., nota 86.

[120] F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, trad. de J. Etorena, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 25.

[121] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Madrid, F.C.E., 1998, Parágrafo 6, p. 32. Para la influencia ejercida por Suárez sobre Heidegger, vid. A. Poncela, "Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existenciario de Martin Heidegger", *Veritas*, 56 (2011), pp. 175-205.

[122] M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo–Finitud–Soledad, trad. de A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, p. 79.

enseñar históricamente la gran multiplicidad de perspectivas sobre Aristóteles en la Edad Media, Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*"[123]. E, igualmente, Schopenhauer remite a las *DM* tanto en *El mundo como voluntad y representación*, *Crítica de la filosofía kantiana* como en *Los Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía*, subrayando, en todas ellas, el carácter enciclopédico que posee la obra del Doctor Eximio. De la última de las citadas, tomamos el siguiente fragmento que nos sirve de conclusión de esta sección del capítulo dedicada a la Metafísica:

> Las explicaciones sobre la forma substancial se encuentran en Escoto Eriugena de *Divis. Nat.* I. III, p. 139; en Giordano Bruno, *Della Causa* y de manera detallada en las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez (disp.. 15, sect. 1), compendio de toda la sabiduría escolástica, donde aquella puede ser bien comprendida, y no en los chismes propios de los profesores alemanes de Filosofía, carentes de inspiración y quintaesencia de la insipidez y del aburrimiento[124].

III. Sobre la potestad civil: la moralidad legal y la teoría del control público del Estado de Francisco Suárez

3.1. *Introducción*

Como ya dijimos, los maestros de la Escuela de Salamanca intentaron no formular sutiles teorías sino ofrecer soluciones a los problemas que demandaba su tiempo: la ocupación de las tierras americanas, la propiedad privada, los derechos fundamentales, las relaciones jurídicas entre los Estados, entre la Iglesia y el Estado, etc., siendo que esta dirección práctica de la Escuela en las materias de naturaleza jurídica y política, fue canalizada en dos géneros filosóficos denominados: *De Legibus y De Iustitia et Iure*. Para los maestros salmantinos, el modelo de referencia tanto en la docencia como en la exposición filosófica era la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Dichos géneros toman el nombre de dos secciones de la *Suma Teológica*: El *Tratado de la ley en general* (S. Th. I-II, c. 90-108) y el *Tratado de la justicia y el derecho* (S. Th. II-II, c. 57-122).

También dijimos cómo la costumbre y la propia práctica escolar fue disolviendo la *Suma* y, en particular, los dos tratados señalados, en una serie de cuestiones o *summulae*. A estos lugares teológicos acudieron los maestros salmantinos para formular sus soluciones al problema. En ocasiones encontraban una respuesta y, en otras, un conjunto de interrogantes que solicitaban su resolución. Y en el diálogo filosófico con las *summulae*, el autor ponía a

[123] F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nac Aristoteles*, Freiburg, 1862, 3, *apud* M. Grabmann, "Naturaleza Metodológica y actualidad de las "Disputaciones Metafísicas" de Francisco Suárez", *Azafea*, 8 (2006), trad. de A. Poncela et al., pp. 149-179.

[124] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, E. Grisebach, (ed.), t. 4, p. 70, *apud Id.*

prueba sus argumentos, aplicaba los del angélico a la cuestión en debate, y del conflicto dialéctico surgía la solución del maestro al problema de actualidad. Dedicaremos esta segunda parte del capítulo, a conocer la respuesta de Suárez a dos *summulae*.

La primera cuestión: "La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?"[125]; ligado a ella se encuentra la del poder político como dominio, pudiéndose formular de este modo: ¿Entre las propiedades naturales del hombres se encuentra la facultad de dominio? Y si así fuera, ¿puede ejercerse legítimamente el dominio sobre otro hombre?[126] Consideramos que en las reflexiones que Suárez dedicó al estudio del "Estado o comunidad política perfecta" (*in civitatem seu perfectam comunitatem política*[127]), es posible encontrar los ele-

[125] Tomás de Aquino, S. Th. I-II, c. 92, a.1., en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. Parte I-II, t. 2, Madrid, B.A.C., 1989, pp. 718-720. Esta disputa, que toma la forma de cuestión en la *Suma Teológica*, fue suscitada a propósito de la distinción que Aristóteles introdujo en el libro tercero de la Política entre el buen ciudadano y el hombre bueno, esto es, entre el individuo considerado como sujeto jurídico-político y como sujeto moral. El problema se sigue del análisis de los conceptos de "ciudad-estado" (*polis*) y de "ciudadano" que Aristóteles llevó a término como propedéutica a su conocida tipología de los regímenes políticos. Aristóteles planteó el problema general de la relación entre la moral y la política en los términos siguientes: "Si debe considerarse la misma la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano o no es la misma" (*Política*, III, 4, 1267b, p. 125). La respuesta del Filósofo se encuentra bien avanzada su exposición, y es la siguiente: "La virtud del ciudadano y del gobernante es la misma que la del hombre bueno" (ibíd. VII, 14, 1333a8, p. 322). Antes que Suárez, a quien sigue en algunos puntos de su desarrollo, el catedrático de Prima de Teología de la Universidad Salamanca, Domingo de Soto, en *De Iustitia et Iure* (1553). Soto siguió la *Suma Teológica* en el reconocimiento de la función de la ley en la transformación moral del ciudadano, pero en un sentido mas próximo a la teoría política aristotélica, vinculando la moralidad cívica al fin perseguido por la ley y no exclusivamente a su normatividad.

[126] En este caso, el problema del dominio se remonta a la exégesis del siguiente versículo del libro del Génesis: "Someted la tierra y dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se mueven sobre la tierra". *Gen*, 1. Tomás de Aquino estudia el problema del dominio en la la cuestión 96 (cf. Tomás De Aquino, *Suma de Teología*. Parte I, c.96, Edición Regentes de estudios de las provincias dominicas de España, Madrid, B.A.C., 1988, t. 1). Nuevamente, se halla una solución alternativa de la cuestión del dominio en Soto (cf. Domingo de Soto, *Relección "De Dominio"*, J. Brufau (ed. y trad.), Publicaciones de la Cátedra "Francisco Suárez", Universidad de Granada, 1964, p. 75). Para una exposición completa de la teoría del dominio en Tomás de Aquino y en Soto, vid. A. Poncela, "Domingo de Soto: Análisis antropológico de la facultad del dominio", *Anuario Filosófico*, 2 (2012), t. 42.

[127] *Defensio Fidei Catholicae, et apostolicae Adversus Anglicanae secta errores sum responsione ad Apologia pro Iuramento Fidelitatis, & Praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae Regis, Authore P. D. Francisco Suario, granatensi è Societate Iesu sacra theologiae in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. As serenissimos totius christiani orbis catholicos reges et principes. Conimbricae, apud Didacum Gomez de Loureyro*, 1613. Citaremos la obra siempre por la siguiente edición: *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo por Francisco Suárez, S. J.*, Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613, trad. de J. R. Eguillor Muniozguren, Madrid,

mentos basilares para la formulación de una teoría sobre los límites y el control ciudadano de la acción política, articulada desde una concepción del poder civil como propiedad natural y moral. Desde esta lectura, la sujeción de la política a la ciudadanía deja de parecer un despótico gesto de trasparencia y generosidad de los gobernantes hacia sus gobernados, para revelarnos su verdad: se trata de un deber que obliga a todo gobernante en cuanto representante del poder civil de la comunidad. Potestad que ha sido transferida, y no enajenada, con el único propósito de organizar el derecho de la ciudadanía al acceso y consecución igualitaria de los bienes comunes. Analizaremos a continuación la teoría del control político de Suárez desde su momento histórico y formativo, acompañando la exposición con las principales teorías jurídico-políticas desarrolladas por el autor en el marco de su tratado de las Leyes.

3.2. *Marco histórico de la doctrina política suareciana: El juramento de fidelidad de Jacobo I*

El camino más directo para analizar la cuestión del origen natural y la jurisdicción limitada del poder político y formular una teoría civil del control del Estado de Suárez lo hemos localizado en su *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana (DF)* de 1613. El propósito principal perseguido por Suárez en aquélla fue justificar la eventual intervención del Pontífice en los asuntos del Estado anglicano apelando a razones espirituales (la salvación sobrenatural de los fieles católicos ingleses). La teoría de la potestad indirecta del Papa, considerada en general, dada la naturaleza teológica del problema y la solución jurídica aportada, pertenece al ámbito del derecho canónico y no presenta un interés filosófico inmediato. No obstante, el tratamiento histórico de la cuestión que realiza Suárez, y, en particular, de su análisis del juramento de fidelidad ofrecen la ocasión para la reflexión filosófica disponiendo un campo de problemas con el propósito de enunciar la teoría de la jurisdicción y límites del poder político en relación con los derechos de la ciudadanía. Consideraremos brevemente las circunstancias en las que Suárez enunció la teoría política expuesta en su *DF* tomando como hilo conductor la cuestión del magnicidio justificado. Esta cuestión cabe ser interpretada como una respuesta violenta y extrema de la ciudadanía en ejercicio del derecho natural de resistencia y desobediencia civil ante el empleo absoluto e inmoral del poder político.

Instituto de Estudios políticos, 1970-1971, 4 tomos. Como venimos haciendo con sus anteriores obras, en adelante citamos de la siguiente manera: *DF*, seguido del número del libro en romanos; el capítulo, el artículo y el número de página en arábigos. F. Suárez, *DF*, III, 2, 5., p. 218.

El rey Enrique VIII, con la promulgación de las leyes de supremacía (*Act of Supremacy*) y la ley de traiciones (*Treasons Act*) de 1534, se arrogó la jurisdicción espiritual sobre la Iglesia en Inglaterra, y refuerza, mediante la segunda ley, la potestad civil coartando todo intento de sedición[128]. Nuevos pasos hacia la definitiva independencia espiritual de la Iglesia de Inglaterra son acometidos por sus inmediatos sucesores en el trono. Jacobo I de Inglaterra y sexto de Escocia, a raíz de la "conspiración de la pólvora" de 1605[129], promulga el 22 de Junio de 1606 un juramento de fidelidad (*Oath of Allegiance*) por el cual el monarca afianzaba su poder político al tiempo que los súbditos renunciaban a todo intento de resistencia y rebelión y el Papa a su jurisdicción sobre las islas británicas[130].

Los sacerdotes católicos de la Iglesia anglicana, una vez publicado el juramento, solicitan consulta sobre el modo de proceder al Papa. La mayoría de ellos presta el juramento, aunque no así los miembros de las órdenes benedictinas y jesuitas que rehusan en bloque prestar su adhesión al juramento. Llegan las dos breves del Papa el 22 de Septiembre de 1606 y 1607 que dan la razón a estas últimas órdenes y solicitan "la prohibición del juramento", que Suárez recogerá en su *DF*[131].

El 28 de septiembre de 1607 El Cardenal Roberto Bellarmino escribe al Arcipreste Blackwell intentándole persuadir para que el Monarca retire el juramento. El efecto que consigue es la convocatoria de una comisión de teólogos de la Universidad de Oxford de la que surge un texto de reafirmación del

---

[128] R. Bucholz y N. Key, *Early Modern England, 1485-1714: A Narrative History*, Hoboken (NJ), Blackwell Publishing, 2004, pp. 215 y ss.

[129] El complot de la pólvora fue un intento de golpe de Estado organizado por un grupo de extremistas católicos dirigidos por Robert Catesby; este movimiento buscó el derrocamiento de Jacobo I y su sustitución por su hija Isabel con la esperanza de reinsertar a la Iglesia anglicana al catolicismo romano. Cf. A. Stewart, *The Cradle King: A Life of James VI & I*, Londres, Chatto and Windus, 2003, pp. 219 y 225.

[130] Cf. W. B. Patterson, *James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge U. P., 1997, pp. 76 y ss. Antes de consumarse estos hechos, en 1597, Jacobo I había formulado una teoría absolutista del poder fundada en la creencia del origen divino de la potestad civil. En el *True Law of Free Monarchies* puede leerse: "[Los reyes surgieron] antes que ningún estado o clase de los hombres, antes de que ningún parlamento se reuniera, y de que ninguna ley se promulgara, y la tierra fuera distribuida por ellos, ya que al principio era completamente suya. Y de ahí viene necesariamente el que los reyes fueran los autores y hacedores de las leyes, y no las leyes de los reyes". En relación con la teoría hierocrática del poder, baste leer que "Los reyes son llamados dioses por el profético Rey David ya que asientan sobre Dios su trono en la tierra y han de dar cuenta de su administración ante Él", *apud* D. H. Willson, *King James VI & I*, London, Jonathan Cape Ltd, 1956, p. 131. Cf. P. Croft, *King James*, Basingstoke-Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 133-135.

[131] F. Suárez, *DF*, VI, *Proemio*, IV, pp. 700-703.

juramento y de condena a las breves pontíficas y a la carta de Bellarmino[132]. El escrito atribuido a la comisión era en realidad un escrito del propio Jacobo I. Respondió muy duramente Bellarmino a este escrito[133], consiguiendo encender aún más los ya turbados ánimos del monarca inglés, quien ordenó publicar nuevamente el texto de la comisión oxoniense incluyendo un extenso prólogo que se hallaba firmado por el Monarca con un nuevo título[134].

En los meses siguiente Suárez recibe, a través del nuncio de Madrid en comunicación con el Secretario de Estado del Vaticano, el encargo pontificio de elaborar la respuesta oficial y erudita de la Iglesia al problema jurisdiccional abierto por Jacobo I[135]. Como puede leerse, Suárez acepta el encargo, no por inclinación propia, sino por simple obediencia al Pontífice:

> Este libro no puede dejar de llevar muchas faltas, por ser este género de escribir algo nuevo para mí y ajeno de mi profesión. Y así entré en esta materia con mucha repugnancia mía, y por solo impulso de quien me podía mover. Mas entrado en ella, me apliqué todo lo que pude, para que, no obstante mis imperfecciones, el libro saliese de manera que pudiese ser de fruto; que esto solo deseo por premio y descanso de trabajo[136].

---

[132] *Triplici nodo triplex cuneus, sive apologia pro iuramento fidelitatis adversus duo Brevia Pauli Papae V et epistolam Cardinalis Bellarmini ad G. Blackwellum Archiepiscopum nuper scriptam*, 14 de Febrero de 1608. Para el seguimiento pormenorizado de toda esta polémica desde el punto de vista de la influencia de Suárez en este proceso, sigue resultando indispensable el estudio biográfico y documental de R. de Scoraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, ed. de P. Hernández, Barcelona, E. Subirana, 1917, 2 vols, T. II: *El doctor. El religioso*. Por otro lado, existe otro estudio, si bien reproduce la documentación aportada por Scoraille disponiéndola de un modo muy confuso, añade un apartado, la extensa introducción de Elorduy y Pereña, dedicado al análisis de la intervención de Bellarmino en la polémica: *Francisco Suárez, Defensio Fidei III. (I: Principatus politicus o la soberanía popular)*, Madrid, C.H.P., t. 2, C.S.I.C., 1965.

[133] Cf. *Apologia Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis pro responsione sua ad librum Iacobi magnae Britanniae Regis, ciuis titulus est "Triplici nodo triplex cuneus" in qua Apologia refellitur Praefatio monitoria regis ejusdem. Accessit eadem responsio iterum recusa quae sub nomine Matthaei Tortu anno superiore prodierat*, Romae, *apud* Zanettum, 1609, 4°.

[134] Cf. *Apologia pro iuramento fidelitatis, primum quidem anónimos, nunc vero ab ipso Auctore, Serenissimo ac Potentissimo Principe Iacobo, Dei gratia magnae Britanniae, Franciae et Hiberniae Regis, Fidei Defensore, denuo edita. Cui praemissa est Praefatio monitoria, Sacratissimo Caesari Rodulpho II, etc. inscripta, eodem auctore*, Londini, Norton, 1609, 12°. La obra de Bellarmino desborda el género apologético para convertirse en una crítica al pasado familiar y a las costumbres del rey. Así, por ejemplo, recuerda la afición de Jacobo I al juego, o alaba con sarcasmo el carácter prudente de la reina Isabel, la cual, velando por su pudor, no quiso contraer matrimonio con uno para poder frecuentar a muchos, etc. Cf. F. Suárez, *DF*, III (I: *Principatus politicus o la soberanía popular*), C.H.P., t. 2, Madrid, C.S.I.C., 1965, *Introducción*, pp. XLV-XLVII.

[135] Cf. R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 177.

[136] "Carta de Suárez a Rodrigo da Cunham, Coimbra, 26 de Junio de 1613", Évora, Biblioteca Pública, CV/2-13, autógrafo, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 163.

Para una adecuada comprensión de la desigual fortuna que tendrá la recepción de la obra de Suárez, importa señalar que en 1610 el monarca francés Enrique IV es asesinado por un fundamentalista católico[137]. Este suceso propicia la condena del parlamento francés y la quema pública de la obra del jesuita Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (1598), pues, en su capítulo VI, se hallaba defendida la doctrina del tiranicidio como uno de los recursos legítimos del derecho de resistencia de la ciudadanía. Los jesuitas en Francia fueron acusados de propagar aquella doctrina sediciosa y, a petición de los jesuitas franceses y por consejo de Paulo V, el General de la Compañía, Claudio Aquaviva, en términos severos y graves, el 6 de julio de 1610 prohibió a todos sus miembros "decir o escribir que es lícito a cualquier persona, con cualquier pretexto de tiranía, matar a los reyes o príncipes o maquinarles la muerte"[138].

Mientras se suceden estos acontecimientos pasarán tres años hasta que la *Defensio Fidei* es editada en Coimbra, en 1613. Previamente, el libro había sido revisado en Roma, censurado por la Universidad de Alcalá, por el Consejo de la Inquisición y por el Consejo real, obteniendo, asimismo, el beneplácito del Provincial de los jesuitas de Portugal y del Obispo de Coimbra[139]. No obstante, a pesar de todas estas precauciones, la *DF* no se librará de la polémica histórica. Suárez, en 1613, envía ejemplares de la obra al Papa Paulo V, al rey de España Felipe III y a su hermano de hábito y antiguo compañero del Colegio Romano, el Cardenal Bellarmino[140]. Una vez recibida, aun sin haber leído la obra detenidamente, cada uno de los receptores

---

[137] Cf. H. M. Baird, *The Huguenots and Henry of Navarre*, New York, Charles Scribner's Sons, 1886, t. 2, pp. 367 y ss.

[138] *Historia Societate Jesu*, p. V, lib. XII, n. 94 y 157, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 174.

[139] R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 163.

[140] La respuesta de Paulo V dice así: "Amado Hijo: Salud y Bendición Apostólica. Hemos recibido el libro que en defensa de la religión católica y de esta Santa y Apostólica Sede has escrito. Con mucho gusto nos deleitaremos en su lectura. Porque de varón de tan grata piedad y erudición sólo se ha de aguardar una obra de gran utilidad. Entretanto te bendecimos a ti, y especialmente a tus piadosas tareas" (D. *Pauli Papae V Epistolae ad principes viros eet alios*, Epist. LXXXVI (Roma, 10 de Septiembre de 1613), *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. IV, p. 178). También se conserva la respuesta de Felipe III agradeciendo a Suárez su defensa de "la puridad y libertad de nuestra Santa Fe católica y la autoridad de la Iglesia Romana" (Felipe III a Suárez, Madrid, 4 de Septiembre de 1613, *apud* R. de Scoraille, II, cap. 4, p. 178). Por su parte, la respuesta del Cardenal Bellarmino señala: "Tengo harto buena memoria de V. R. para dejar de recibir su libro con gran placer. Pero es muy largo y yo me hallo muy ocupado, por lo que no puedo confiar que alcance a leerlo todo". Se comprende que la lectura de la obra de Suárez se le hiciera larga a Bellarmino, teniendo en cuenta que su respuesta constaba de 254 páginas y la de Suárez de 780. *Codice Epistolae ad Bellarminum*, t. 2, c. n. 72 A, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, n. 2, p. 178.

responde de manera individual a Suárez con cartas encomiásticas en la que se subraya el rigor científico y el magno servicio realizado para la causa de la Iglesia romana.

Interesa conocer que el primer lector de la *Defensio Fidei* no fue el Papa, sino Jacobo I, el cual, informado por el embajador en España del encargo realizado a Suárez, había enviado a un hombre de confianza, John Digby, como emisario especial con el único propósito de proveerse de la obra conforme cada uno de los seis libros fueran saliendo de la imprenta. Así, recibe el primer libro a finales de enero de 1612 y, a comienzos del otoño de 1613, ya había leído el último[141]. Jacobo I no responde directamente a la obra de Suárez, pero conocemos el efecto que había causado en él su lectura[142] debido a escritos conservados como el de Diego de Sarmiento, embajador de España en Londres. En uno de sus informes a Felipe III es descrita su reacción:

> Se alteró mucho el Rey de Inglaterra con ver el libro que agora ha escrito el P. Suárez, y habló públicamente mal de los Padres de la Compañía y de los católicos, quejándose también de S. M. por haber permitido que se imprimiese en España, y dijo que la doctrina deste libro quita de todo punto a los reyes el poderse asegurar de sus vasallos, y es contraria a lo que en diferentes lugares enseña la Escritura sagrada[143].

Jacobo I iniciará una persecución implacable de la *DF*[144], y es éste el momento en que, desde la Santa Sede, comenzará a leerse el libro de Suárez con detenimiento[145]. El General de la Compañía, Aquaviva, achaca a una defi-

[141] R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 179.

[142] Jacobo I, más tarde, solicitará a una comisión de doctores de la Universidad de Oxford que respondan a la *DF* en su nombre. Tal es la intención de la obra *Exercitaciones habitae in Academia Oxoniensis, contra Bellarminum et Franciscum Suárez, auctore Roberto Abbot, tum professore regio, nunc episcopo Sarisburiense*, Londini, 1619.

[143] Diego de Sarmiento a Felipe III, 16 de noviembre de 1613. Archivo Simancas, Estado 2590, fol. 23, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 180.

[144] Entre las primeras acciones de Jacobo I se encuentran la encarcelación de un diputado inglés a perpetuidad por no condenar el libro y el asesinato del jesuita Juan Ogilvie. Entre la preguntas que el juez formuló al mártir jesuita se encuentran las siguientes: "¿Admite Ud. la doctrina de Suárez? ¿Tiene el Papa jurisdicción sobre los reyes? ¿Puede el Papa deponer a un rey hereje? ¿Puede darse muerte al rey excomulgado por el Papa?". Cf. R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 181.

[145] En Julio de 1614, el nuncio de París, Monseñor Ubaldini, informa al Secretario del Estado Vaticano, el Cardenal Borhèse, que "bien pudiera ser que su Santidad, conocedor de la ciencia eminente de Suárez, le hubiese mandado exponer su opinión sobre la controversia de la potestad indirecta, pero que de fijo no le habían mandado escribir sobre la cuestión especial del regicidio", *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 201. Borghèse, en su respuesta culpa a la premura y a la necesidad de ver publicada la obra de la presencia de la doctrina del tirani-

ciente labor de revisión, y no a un acto de desobediencia por parte de Suárez, la presencia y defensa de la teoría del magnicidio en la *DF*[146]. El 1 de Agosto de 1614, acuciado por la grave situación que había generado la recepción del libro, Aquaviva vuelve a promulgar la prohibición de la doctrina del magnicidio en la Compañía que había dado cuatro años antes[147]. Como había acontecido cuatro años antes con la respuesta de Bellarmino, la obra de Suárez, junto a otras[148], sufre la condena del parlamento de Londres el 1 de Diciembre de 1613, conociendo el fuego en el transcurso de una homilía celebrada en la Iglesia del cementerio de San Pablo de la metrópoli[149].

---

cidio en la *DF*: "Se os ha escrito antes que el libro del P. Suárez no hablaría en modo alguno del derecho de dar muerte a los reyes y a los príncipes. Había parecido esta omisión aconsejada por las circunstancias y por los sucesos acaecidos en este reino; había sido impuesta expresamente por la Santa Sede a los Padres de la Compañía; y respecto al libro de Suárez, aseguraron estos Padres que guardaría el silencio prescrito; pero ha sucedido lo contrario de lo que estaba mandando. Parece que ha sido efecto de alguna inadvertencia, y no de mala voluntad de nadie". Carta del 30 julio de 1614, *Archivo Vaticano Nunzio Di Francia*, t. 295, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 188.

[146] La disculpa viene descrita en estos términos: "El Papa quiso que se respondiese al Rey de Inglaterra; pero se lamenta, como nos lamentamos también nosotros, de que se tocase esa cuestión. No lo echaron de ver los encargados de revisar el manuscrito, es cierto que, sin que se sepa cómo, no pasó por sus manos". Parece claro, pues, que la obra no pasó por el proceso natural de censura de la Compañía y fue dada a la imprenta directamente. Aquaviva a Cristóbal Baltasar, Provincial en París, 1° de Agosto de 1614. *Francia Epistolario General, apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 188. Aquaviva reconoció más adelante que la orden dada en 1610 prohibiendo a los miembros de la Compañía escribir sobre el tiranicidio no fue conocida en todos los reinos: "Acabo de saber, y de saberlo con el más vivo sentimiento, que mi primer decreto no llegó a todas las provincias". *Historia Societate Iesu*, p. VI, XII, n. 94, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 205. La presencia de la doctrina del tiranicidio en la *DF* no puede ser interpretada como un gesto de desobediencia por parte de Suárez, sino una simple cuestión de rigor científico.

[147] R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 195.

[148] La otras obras que alimentaron el fuego junto a la *DF* fueron: *Controversia Anglicana de Potestate regia et Pontifica*, Maguntiae, 1610, del jesuita Martín Becán, y la *Ecclesiasticus auctoritati Regis Britanniae oppositus*, Hatbergae, 1611, del luterano converso Gaspar Sciopio.

[149] Se conserva documentación que lo atestigua: "el domingo se leyeron y discutieron en La Cruz de San Pablo varias proposiciones de jesuitas, sobre todo del español Suárez, todas muy derogatorias de la autoridad de los príncipes; y después del sermón se quemaron públicamente gran número de aquellos libros". John Chamberlain a Sir Dudley Carleton, Embajador de S.M. en Venecia, 25 de Noviembre de 1613, London, State Papers Domestic, nov. 1613, t. 75, p. 162, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 183.

Jacobo I, sumido en estado absoluto de ira y turbación[150], solicita reparaciones a Felipe III[151] y la condena de la obra por parte del parlamento de París[152]. Sólo la segunda de sus solicitudes fue atendida, aunque de manera temporal, pues la Santa Sede exigió con éxito la anulación de dicha censura. En la reclamación se advierte que, aun cuando fuera de manera indirecta, la doctrina política de la Iglesia romana tuvo que reconocerse en la *DF* junto a la defensa de la doctrina del magnicidio[153].

---

[150] De nuevo el embajador Sarmiento nos da cuenta del estado de turbación que produjo la *DF* en el monarca inglés: "He sabido que procura que se haga lo mismo en Francia (condenar la *DF*), y que los doctores de la Sorbona condenen la doctrina del P. Suárez de la autoridad del Papa en deponer a los reyes y absolver vasallos de su obediencia y fidelidad" [...] "Se ha cegado, pareciéndole que con aquella opinión no está segura su vida[...] Y así anda con tan grandes temores, que cuentan desto cosas muy particulares, y que no se atreve a salir por las calles de Londres, porque trae siempre presente y delante la muerte del rey de Francia". Sarmiento a Felipe III, 1° de marzo de 1614. Archivo Simancas, Estado 2592, fol. 38, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 184.

[151] El monarca de Inglaterra, Irlanda y Escocia, presenta sus quejas al monarca español Felipe III por la *DF* alegando: "V. M. dio las gracias al P. Suárez por la impresión de este libro". Cf. Sarmiento a Felipe III, 1° de marzo de 1614. Archivo Simancas, Estado 2592, fol. 38. *apud Íd.* Para contentar al monarca, Felipe III ordenó una comisión en el palacio real, presidida por el Arzobispo de Toledo para entender acerca del libro. La conclusión de la comisión fue la siguiente: "que no sólo es doctrina común verdadera y corriente la del dicho libro, y asentada en la escuela de los doctores de la Iglesia, pero que no tiene cosa perjudicial ni descompuesta en orden al rey de Inglaterra". Tras el dictamen Felipe III, ordenó a Sarmiento, escribir a Jacobo I, comunicándole esta decisión. Cf. R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 185. Los ingleses, a raíz de la respuesta de Felipe III considerarán que la doctrina de Suárez es la doctrina oficial de España. Cf. "Llaman doctrina de España a lo que escribe el P. Suárez". Carta del embajador de España en Londres Diego de Sarmiento a Felipe III, 14 de Julio de 1614, Archivo Simancas, Estado 2591, fol. 121-123, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 196.

[152] La condena y quema de la *DF* tuvo lugar el 20 de Julio de 1614. Cf. Arch. Nacional, París, Registro del Parlamento civil, Xla 1864, fol. 227-8, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, pp. 192-4.

[153] Esta conclusión se corrobora con la carta remitida por el Secretario del Estado del Vaticano al nuncio de París en la que se afirma: "Tiene la Santa Sede por doctrina católica e indiscutible que la potestad pontificia se extiende a los negocios temporales en cuanto están enlazados con los espirituales. Ningún doctor católico la ha puesto en duda, y no se puede tolerar que el parlamento u otro quienquiera la niegue o censure, como acaba de hacerlo, con haber condenado el libro de Suárez. Ese es un acto que en modo alguno puede tolerar Su Santidad: decidlo en términos claros a la reina, al canciller y demás ministros. En cuanto al dar la muerte a los reyes y a los tiranos, fijado está por el decreto del concilio de Constanza lo que se ha de juzgar en esta materia; y Suárez en su obra dice expresamente que se ha de estar a ese decreto". Borghèse a Ubaldini, 30 de Junio de 1614. Archivo Vaticano Nunzio Di Francia, t. 295, *apud* R. de Scoraille, Ob. cit., t. 2, cap. 4, p. 198.

3.2.1. Posibilidades teóricas para una apropiación filosófica de la doctrina política suareciana

El resumen histórico anterior quizá pudiera generar la falsa impresión en el lector de que, en poco o en nada, nos conducirá al propósito teórico que nos hemos fijado, puesto que la polémica parece traspasar el marco meramente político para diluirse en una cuestión que concierne exclusivamente al derecho canónico. Para disolver esta apariencia, conviene recordar que Suárez, fiel pensador y teólogo católico, especula desde la creencia de que tanto el derecho como la autoridad política (*principatus politicus*) proceden de Dios como autor de la naturaleza. Éste es el modo de subrayar que la potestad considerada en abstracto es de suyo "buena y honesta" (*bonus et honestus*) y que es el uso de la libertad humana (*liber creatus sit*) el que, en ocasiones, se conduce de manera inmoral de aquella[154].

Reconociendo la existencia de un orden trascendente que actúa fundamentando toda la filosofía suareciana tanto en el orden práctico como en el teórico, no debe olvidarse, igualmente, que al orden sobrenatural le sigue el ámbito político-social donde el individuo vive y lucha por su pan diario. En virtud de su esencia, corresponde a Dios la legislación suprema y la soberanía política del orbe y al hombre solamente por "cierta participación" en el universo[155]. Sin embargo, a "los hombres (conforme a su naturaleza) no los gobiernan políticamente los ángeles ni Dios mismo inmediatamente", sino otros hombres[156]. El derecho civil y la política son de orden exclusivamente humano, y, como recuerda Suárez, "civil" es sinónimo de "humano". Esta idea es fundamental para encauzar políticamente el problema y para su apropiación filosófica.

Fundada en el derecho natural defendida por el pensamiento escolástico del que Suárez forma parte, la doctrina política es universal en la medida en que está dirigida a la humanidad con independencia de las creencias personales y sus manifestaciones colectivas. La escolástica, como hemos apuntado, despliega la doctrina política desde la creencia cristiana de un orden natural establecido en el acto de la creación. Este acto permite formular la hipótesis de trabajo de la distinción entre los dos estados de naturaleza del hombre: una, anterior, y, la otra, posterior a la comisión del pecado original. En el "estado de naturaleza

---

[154] F. Suárez, *DL*, III, cap. 1, a.7, p. 216.

[155] Ibid., cap. 1, a.8, p. 217.

[156] *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decen libros distributus*. Conimbricae, *apud* Didacum Gomez de Loureyro, 1612, en J. R. Eguillor (trad.), *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros por Francisco Suárez*, S. I., Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1967, t. 2 (libros III y IV). Según venimos haciendo, en adelante citamos la obra siguiendo la nomenclatura: *DL*, seguido del número del libro en romanos; el capítulo, el artículo y el número de página en arábigos. F. Suárez, *DL*, III, 1, 5, p. 199.

pura", el hombre, creado como sujeto libre, formó las comunidades imperfectas (la familia) en las que se muestran las relaciones simples de dominio o dirección política y que conciernen al gobierno doméstico[157]. Ahora bien, la comunidad imperfecta no aseguraba todos los servicios que requiere una vida humana plena: servicios, oficios, conocimiento, paz y justa retribución por las afrentas cometidas. La búsqueda de un interés común que armonice los deseos de las diversas familias las empujó naturalmente a su transformación en diversas comunidades perfectas[158]. La comunidad perfecta constituye el límite entre el estado de naturaleza pura o de inocencia y el estado humano o político. La potestad política, como propiedad natural, emana directamente de la voluntad de todos los individuos de la sociedad cuando la comunidad perfecta requiere del orden o jurisdicción política. Y el poder político "no lo da Dios por una acción o concesión especial distinta a la creación", sino que es comprendido "como una propiedad que se sigue de la naturaleza, a saber, por medio de un dictamen de la razón natural", la cual muestra que el poder es "necesario para su conservación y conveniente gobierno"[159]. De lo anterior se deduce que, a la constitución del cuerpo político o comunidad perfecta, le precede el sujeto del poder político que es la comunidad. Importa tener en cuenta lo que significa que Dios dé el poder político inmediatamente al hombre para comprender la crítica suareciana al juramento de fidelidad de Jacobo I a propósito de la teoría del origen divino del poder político defendida por el monarca, y que justificó desde una particular lectura de la epístola de Pablo a los Romanos[160]. De igual manera que la voluntad de un padre se extiende hasta el momento en el que engendra a su hijo, pero no se requiere de auxilios especiales para dotar al hijo de libertad ni de las otras facultades, sino que surgen por resultancia natural, igual acontece con el poder político que Dios dio como propiedad natural en el momento de crear al hombre: el poder político se sigue de la propia naturaleza de la comunidad política que posee el dominio. Para Suárez resulta claro que el poder real, como cualquier tipo de transferencia de la jurisdicción política, es derecho humano y no divino[161].

---

[157] Ibid., III, *Prólogo*, a.2, p. 197.

[158] Las comunidades imperfectas se unieron, en opinión de Suárez, por un determinado deseo: "por un deseo especial o consentimiento general se reúnen en un cuerpo político con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político de la misma manera que forman un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por naturaleza". Ibid., III, cap. 2, a.4, p. 202.

[159] Ibid., III, cap. 2, a.4, ob. cit., p. 202.

[160] Así, para él, "no hay autoridad que no venga de Dios y quien resiste a la autoridad se opone al orden divino" (Rom., 13, (*apud*) Ibid., III, cap. 3, a.4, p. 204).

[161] Ibid., III, cap. 4, a. 5. ob. cit., p. 207. En este lugar Suárez cita solamente como defensor de origen divino del poder político a Francisco de Vitoria. En efecto, el dominico en su

Clarificado el sentido de la "inmediatez" divina en el origen del poder político, hay que añadir que la voluntad divina quiso dotar en el estado de inocencia con la propiedad natural del dominio o del autogobierno[162] a todo individuo, y no, a un individuo o a un estamento determinado. El sujeto político es la comunidad humana que, como en el ejemplo del padre, cuando decide organizarse políticamente o constituir el cuerpo político transfiere ese poder de la misma manera a la cabeza dirigente sin requerir de la voluntad adicional del sujeto del poder. La política, en la medida en que más que por pacto o un contrato surge por resultancia natural es, más que democrática, humana.

Finalmente, como corolario de la teoría de la comunidad perfecta o política, se sigue que la potestad civil que surge a una con la constitución del cuerpo político no es de suyo inmutable, puesto que depende exclusivamente de la voluntad humana. La comunidad que ha renunciado a hacer un uso individual de su dominio transfiriéndolo a un gobernante que les conduzca a la consecución de un bien compartido puede, basándose en reglas de razón y prudencia, transferir su jurisdicción como mejor convenga al bien común; dándose el régimen político más conveniente: sea una democracia, una aristocracia o una monarquía[163]. Entre las atribuciones de la jurisdicción política está la función

---

relección *De potestate civili* (1528) defendió que "los reyes por derecho divino y natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república, o séase, de los hombres". Y en el mismo lugar, mostró su inclinación hacia una concepción absolutista del poder civil en la que el ciudadano ante el tirano no le resta más que la obediencia. Esto es claro en el supuesto de la leyes dadas por un tirano. En opinión de Vitoria, es "más seguro que se guarden las leyes dadas por el tirano que el vivir sin alguna". En su opinión, sin leyes "la república perecerá". Cf. T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Madrid, B.A.C.,1960, pp. 113-139. Vid. Francisco de Vitoria, *De potestate civili*. a. 8, a. 23, ob. cit., pp. 123, 125 y 139. Para Suárez por el contrario, la ley injusta no puede ser considerada ley y por propio defecto formal se impone la legítima desobediencia: "Una ley mala no es ley ni el poder real se ha dado para dar tales leyes [...] los súbditos pueden y deben no obedecer al rey en tal precepto si contiene una cosa mala" (F. Suárez, *DL*, III, cap. 5, a. 7, p. 234).

[162] Suárez distinguió dos elementos en la potestad civil: el poder directivo y el poder coactivo, admitiendo como probable que el dominio o la capacidad de dirección y de imponerse voluntariamente un orden es una propiedad natural adquirida en el estado de inocencia. El poder coactivo, puesto que supone la corrección de algún tipo de desorden, tuvo que surgir tras la caída del hombre. Ello no significa (como afirmó Agustín) que la política nazca del pecado, puesto que el poder político apareció en el estado de naturaleza perfecta. Ibid., III, cap. I, a.12, ob. cit., p. 200.

[163] Importa precisar qué ha de entenderse cuando se dice que la doctrina política suareciana es democrática. Lo es, como se ha visto, en orden a su origen por resultancia natural y de una superación voluntaria del impulso a la libertad individual interpretada como ausencia de coacción. Ahora bien, la comunidad política no resulta de un pacto o contrato adicional, pues basta con el pacto originario (la providencia divina) para que surja la comunidad. No obstante, ha de intervenir, previamente, su consentimiento libre para que el poder civil resida legítimamente en un gobernante. Por otro lado, Suárez no se encuentra entre los defensores

legislativa, ya la ejerza de manera inmediata, ya de manera mediata, delegándose en comisiones especializadas en derecho civil. Cuando el gobernante hace un mal uso de la potestad civil y promulga leyes injustas, el poder degenera en tiranía y puede el Estado, lícitamente, revelarse o "hacerle justamente la guerra"[164].

3.2.2. La falsedad de la ley y el inmoralismo político

Una vez delimitado el horizonte histórico y filosófico del problema, acudimos al sexto y último libro de la *DF*, en donde Suárez ofrece un esquema de las cuestiones que se hallan imbricadas en el problema generales y que resumimos brevemente.

A juicio de Suárez, en la propia naturaleza de la potestad civil se halla incluida la obediencia de la ciudadanía al poder político legítimo, por lo que no es necesario añadir actos explícitos con los que los súbditos se adhieran y reconozcan la potestad civil del gobernante. Con todo, aunque redundante, es lícito que un gobernante pueda solicitar un juramento de fidelidad del pueblo. La oportunidad o conveniencia política es la que aconseja a los soberanos de los "Estados bien constituidos y que viven tranquilos y en paz" (como son los estados católicos) que solo los cargos públicos juren fidelidad, pero no todos y cada uno de los súbditos[165]. El acto o juramento de fidelidad no procede, por lo tanto, de la necesidad de la *res publica*, sino de la mala conciencia de un gobernante que sabe que está realizando un uso impropio de la potestad civil que le ha sido confiada por el pueblo. Para Suárez es claro que el juramento de fidelidad ordenado por Jacobo I a la ciudadanía es el resultado del clima político que los sucesivos monarcas ingleses han creado al separarse progresivamente de la Iglesia romana y, en particular, de la fuente de la moral que ha de dirigir en toda ocasión a la acción política, que reside en la comunidad de manera *inmediata*.

Acuciado por el temor de que pudieran sucederse nuevos atentados, Jacobo I, como se ha visto, solicita, haciendo un uso legítimo de su potestad civil, la "promesa especial [de sus súbditos] de guardar lealtad y obediencia al rey" o juramento de fidelidad, aunque no fuera necesario en opinión de Suárez, como se ha advertido[166]. La formulación de ese juramento resultaba ilícita, ya que sobrepasaba los límites del poder político (*prinicipatus politicus*).

---

de la teoría democrática como régimen político, sino de la monarquía. Cf. Ibid., III, cap. 4, a.1., p. 206.

[164] Ibid., III, cap. 4, a. 5., p. 208.

[165] F. Suárez, *DF*, VI, *Proemio*, p. 697.

[166] Ibid., VI, *Proemio*, p. 697.

Suárez, con frecuencia, recuerda que el principio romano *Pacta sunt servanda* es la condición de posibilidad del ordenamiento jurídico civil[167]. Pero, igualmente, observa que el juramento de Jacobo I, tal y como está propuesto, viola las dos condiciones mínimas que debe observar todo pacto o juramento, a saber: que la promesa incluida en él pueda ser cumplida sin perjuicio del que lo presta, y que los derechos del gobernante no coarten los derechos de la comunidad política[168]. El quebrantamiento de la normas del pacto se presenta en el plano político como dos problemas: En primer lugar, un desbordamiento de la jurisdicción de la potestad civil sobre la potestad espiritual de la iglesia; después, una violación del pacto originario establecido entre la comunidad y el gobernante, en el que resulta lesionado su legítimo derecho de control sobre la *res publica* y, en casos excepcionales, el uso del derecho ciudadano de resistencia y la desobediencia civil[169].

3.2.3. La obligación del derecho en materia moral

Suárez defendió que, entre las obligaciones de la ley, se encuentra su contribución al fomento ciudadano de la moralidad. Aunque se mantiene la diferencia entre la moral privada del hombre bueno y la moral pública del buen ciudadano, si las leyes civiles son contempladas desde el punto de vista del fin, que en la materia moral coincide con el efecto, es necesario concluir que el "efecto general" de la ley "es la rectitud y honestidad de los súbditos"[170].

---

[167] Así, por ejemplo, podemos leer: "la razón natural, la cual dicta que los pactos, sobre todo los que se han hecho con juramento, se deben cumplir". Ibid., VI, 4, 3, p. 716.

[168] Ibid., VI, 2, 7, p. 709.

[169] Reproducimos de manera sucinta, indicando en cursiva nuestra los lugares que desbordan la potestad civil, la fórmula del juramento de Jacobo I tal y como fue recogida por Suárez: "Yo (nombre del súbdito) de verdad y con sinceridad reconozco, profeso, testifico y declaro en mi conciencia, ante Dios y ante el mundo, que nuestro soberano señor el rey Jacobo es el legítimo y verdadero rey de este reino y de todos los otros dominios y territorios de su Majestad; y que el Papa –ni por sí mismo, ni por ninguna otra autoridad de la Iglesia o de la Sede Romana, ni por ningún influjo de cualesquiera otros *(no tiene poder ni autoridad alguna para deponer al rey* [...] *Así mismo juro de corazón que, no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión que el Papa o sus sucesores [...] haya dado o concedido o haya de dar o conceder [...] prestaré fidelidad a su Majestad, a sus herederos y sucesores y los defenderé con todas mis fuerzas contra cualesquiera atentados [...] y pondré todos los medios para revelar y manifestar a su Majestad y a sus herederos y sucesores todas las traiciones y conspiraciones traidoras contra él o contra alguno de ellos que lleguen a mi conocimiento u oído. Además, juro que aborrezco, detesto y rechazo de corazón, como impía y herética, la doctrina y proposición de que los príncipes excomulgados y privados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros".* Ibíd., VI, *Proemio*, pp. 699-700.

[170] F. Suárez, *DL*, I, 13, 1, p. 65.

El derecho civil, cuando contiene leyes justas, impone la dirección moral del Estado al "determinar el punto justo legal y el punto medio que se ha de observar en cada materia de virtud conveniente a la comunidad"[171]. Este tipo de ética legal pública que propone el autor no debe entenderse como un tipo de educación para la ciudadanía, puesto que no desempeña una función complementaria en relación con la formación moral del individuo. En efecto, en el planteamiento suareciano no se encuentra entre las competencias de la ley contribuir de forma directa a la "honestidad de los particulares en cuanto tales, sino que estas leyes únicamente establecen la rectitud moral que es necesaria o muy útil para el bien civil"[172]. La ley no se ocupa de los actos internos del ciudadano, sean especulativos, morales o prácticos, porque no llega a ellos[173]. La moral u honestidad es entendida como aquel conjunto de virtudes que son adquiridas naturalmente y desarrolladas por la educación formal e informal; es la misma para todo hombre, sea creyente o laico[174]. Ahora bien, leal con su sistema de creencias, el jesuita defendió que la verdadera rectitud moral solo sería posible y alcanzable por el creyente que posee la capacidad de situar los bienes de la felicidad natural en la perspectiva del fin sobrenatural[175].

El poder jurisdiccional del gobernante (resultado de la indiferenciación de poderes, como se ha apuntado) emana de la transferencia que el individuo realiza de su dominio político a la comunidad, en vistas a la consecución del bien público[176]. La función de la jurisdicción es el acto de creación de cuantas leyes sean necesarias para el gobierno del Estado[177]. Al tiempo, las diversas materias sobre las que versan las leyes ordenan las conductas ciudadanas conduciéndolas por el camino de una determinada virtud[178]. No obstante, el motivo propio o intrínseco por el cual se ordena la ley es la búsqueda de la felicidad

---

[171] Ibid., I, 6, 21, p. 37.

[172] Ibid., III, 11, 8, p. 238.

[173] Ibid., III, 11, 8, p. 239.

[174] Exactamente, el "impío". Ibid., III, 11, 9, p. 239.

[175] Aclara el jesuita que "para la felicidad natural de cada hombre como persona particular tampoco basta la virtud civil sino que se necesita la integridad moral con la debida orientación hacia Dios en el grado que dicta la razón natural". Ibid., III, 11, 8, p. 239.

[176] El origen de la comunidad política susceptible de regirse mediante preceptos nace del "deseo o consentimiento general" de la comunidad de reunirse formando un cuerpo político "con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político". Ibid., III, 2, 4, p. 202.

[177] Además, a juicio de Suárez, "cuando el poder ha sido dado inmediatamente por los mismos hombre, es evidentísimo que no ha sido dado para utilidad del príncipe sino para el bien común de los que lo han dado. Por eso a los reyes se les llama funcionarios del Estado". Precisamente, en el fin reside la diferencia entre el buen gobernante y el tirano: aquel busca el bien común; este, su propio bien. Ibid., I, 8, 5, p. 40.

[178] Ibid., I, 8, p. 46.

de la comunidad o bien común. Si la ley es la norma de la acción moral, el primer principio de la ley tendrá que ser moral. Y, puesto que en la esfera de la moral el fin es el principio de la acción, el primer principio coincide con el fin último: la felicidad de la comunidad. Y ésta exige, como condición necesaria, la rectitud de las costumbres necesarias para el establecimiento de la paz y la conservación de la República[179]. La orientación de la ley civil a la búsqueda del bien comunitario no excluye la tendencia natural de la búsqueda individual de la felicidad particular[180]. Esta inclinación individual es realizable siempre y cuando el bien del individuo no excluya el bien común, sino que este resulte de los bienes particulares moralmente conducidos por medio de ley[181]. El bien común podría entenderse como la suma de los bienes particulares moralmente deseables alcanzados por los actos legalmente sancionados[182].

Resulta claro para el granadino que la obediencia a la ley no sólo logra buenos ciudadanos, además consigue hombres buenos o justos, aunque no de forma absoluta. La ética cívica requiere de la intervención de los valores morales del individuo, y *viceversa*. De este modo, la conducta justa del ciudadano, siendo honesta de suyo y considerada aisladamente, es un tipo de moral relativa y ella sola no basta para convertir al hombre bueno. Así, un anacoreta podrá ser un hombre bueno, pero no un buen ciudadano, es decir, no podrá ser bueno absolutamente. A la inversa, un individuo inmoral podrá ser buen ciudadano si obedece la ley civil, pero solo será bueno en un sentido relativo[183]. En cambio, el bien, en sentido moral, es el bien absoluto; lo cual supone que se ha de alcanzar la moralidad tanto en la esfera pública como en la privada. La ley, aunque siempre pretende hacer al individuo bueno en sentido absoluto, no siempre, ni la mayoría de las ocasiones, lo logra. Y como la ley ha de acomodarse al variable

---

[179] Ibid., I, 7, 4, p. 39.

[180] En opinión de Suárez, la ley no pretende ni la felicidad sobrenatural ni directamente la felicidad natural de los particulares, salvo aquella que redunde en el bien común. De manera inmediata persigue "la felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado tiene y de cada uno de los hombres como miembros de esa comunidad a fin de que vivan en ella en paz y justicia, con suficiencia de los bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal y con la rectitud de costumbres que es necesaria para esa paz y felicidad externa del estado y para la conveniente conservación de la naturaleza humana". Ibid., III, 11, 7, p. 238.

[181] Así, "por el mismo hecho de que cada persona es parte de la comunidad, el bien de cada uno que no cede en prejuicio de los otros es también un bien de toda la comunidad". Ibid., I, 7, 7, p. 41.

[182] Ibid., I, 7, 3, p. 39.

[183] Para Suárez esto es posible porque en el precepto está contenido la voluntad honesta del legislador. Aunque la inmoralidad procede siempre del acto humano, en el contenido de la ley permanece la honestidad. Así, cuando el hombre inmoral se obliga a respetar la ley, el contenido moral de la ley permanece.

carácter humano, ha de conformarse con ordenar, no el bien absoluto, sino las acciones justas y honestas.

3.2.3.1. *Los actos humanos como materia de la ley*

Para terminar de conocer la opinión completa de Suárez en esta cuestión, resta atender al modo en que la ley promueve la moral pública. El propósito de la ley, recordemos, residía en promulgar un catálogo de normas civiles cuya observancia asegure la consecución del bien común. El pensamiento griego, medieval y escolástico, como hemos visto, sostuvo que la armonía política es posible únicamente porque el fundamento de la ley posee un carácter moral, que se concreta en una concepción extensa de la justicia en el sentido de la virtud.

Según la teoría política moderna, la materia sobre la que versan las leyes es el conjunto de medios que sean útiles para alcanzar la estabilidad y conservación del Estado. Más aún en ocasiones el mantenimiento del orden político demanda promulgar leyes deshonestas. La sagacidad, el arte del disimulo y la gestión de la fuerza por parte del gobernante antes que la moral resultan ser en esta concepción las auténticas fuentes del derecho[184]. Existe, sin embargo, otra postura más atenuada que, si bien reconocía que la materia sobre la que versa la ley es la moralidad, la circunscribe a la virtud de la justicia. De este modo, el derecho civil sólo promulga leyes justas que ordenan la observancia de lo justo y persigue los actos injustos[185].

Para Suárez, ambas posturas son erróneas, puesto que la materia de ley civil sólo puede versar sobre la moralidad. La razón procede del fundamento de la moralidad de la ley civil que es el derecho natural que obliga al individuo a actuar siempre de manera virtuosa. La ley desempeña su función moral cuando ordena realizar actos honestos y prohíbe o no ordena aquellos deshonestos. Cuando una ley civil no ordena en esta dirección moral, no es ley. El

---

[184] El autor afirma que "es preciso ser como el zorro, para reconocer las trampas, y como un león, con objeto de amedrentar a los lobos". Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1995, 18, p. 92. Continúa postulando que es necesario "parecer clemente, leal, humano e íntegro a serlo de verdad, pues ello nos permite tener el ánimo predispuesto de tal manera que uno pueda fácilmente adoptar la cualidad opuesta en cuanto sea necesaria [...] si se poseen realmente todas esas cualidades (morales) y se las observa en todo momento resultan perjudiciales, pero, si tan sólo se aparenta tenerlas, entonces es cuando resultan útiles" (Ibid., 18, p. 91). En relación con la ley, puede leerse: "No puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes" (Ibid., 12, p. 72). Su teoría política se erige sobre el pesimismo antropológico: "Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero (puesto que son malos y no guardarían a ti su palabra) tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya" (Ibid., 18, p. 91).

[185] F. Suárez, *DL*, III, 12, 3, p. 241.

fundamento moral de la ley reside en el derecho natural y este no es la huella de la ley eterna en el hombre. Por eso, una ley inmoral no sólo es contraria a la razón natural, sino a derecho divino. Consecuentemente, una ley no sólo no debe ordenar ninguna acción inmoral, sino que tampoco puede ofrecer motivos para obrar de ese modo. La doctrina de Dios legislador, presente en el subtítulo del *De Legibus*, vertebra toda la filosofía jurídica y determina la solución tanto de la Escolástica como de Suárez acerca del problema de la moralidad: "Basta como razón que Dios sea el autor de una ley para que conste con certeza que la dio para hacer buenos a los hombres"[186].

Aquellos modernos (como Maquiavelo) que aconsejan a los gobernantes (como Jacobo I) la práctica del camino del inmoralismo legal como medio político, abandonan el camino de la fe, puesto que olvidan que la jurisdicción divina es más extensa y superior a la humana y que, por lo tanto, la ley civil está subordinada, aun de forma remota, a la ley divina. No sólo es imprudente que un gobernante siga los postulados de la política moderna, sino que, además, es falso; ya que la moralidad siempre "es necesaria para la paz y para la felicidad política del estado humano"[187].

En relación con la postura más moderada que reduce la materia moral de la ley a la virtud de la justicia, Suárez sostuvo que la ley ordena que la conducta recta sea observada en todas las acciones. Es el propio fundamento moral de la ley la que determina que todos los preceptos promulgados promuevan las acciones honestas de los ciudadanos, bien sea ordenando actos morales, bien prohibiendo sus contrarios. Incluso, contemplado desde el punto de vista del fin del derecho civil el bien común o felicidad pública, éste no podrá ser alcanzado sin observar "todas las virtudes morales" y, por lo tanto, resulta imperativo que la ley ordene en materia de todas ellas[188]. Precisamente, es este cometido el que explica la respuesta aportada por Suárez al problema de la moralidad legal: "las leyes civiles pretenden hacer a los ciudadanos hombres buenos porque de otra forma ni pueden hacerlos buenos ciudadanos"[189].

La ley ha de entender no sólo la materia de justicia, también ha de cuidar la templanza, la fortaleza, la sabiduría y, en sentido indirecto, igualmente, la prudencia, puesto que ninguna virtud puede actuar sin su función directora. La ley promociona especialmente las virtudes cardinales, sin las cuales es imposible alcanzar la moralidad en general. Generalmente, el cuidado aparece de manera negativa en la ley, prohibiendo las conductas que puedan atentar contra las virtudes; pero, aunque es una práctica jurídica menos frecuente, la

[186] Is. 33, 22. Cf. ibíd., I, 13, 4, p. 65.
[187] Ibid., III, 12, 5, p. 242.
[188] Ibid., III, 12, 8, p. 243.
[189] Ibid..

ley podría "imponer el modo y la medida" de los actos virtuosos[190]. No obstante, uno de los requisitos de la ley ordenaba que fuera dada con moderación, ajustándose al grado moral real de los ciudadanía y a sus posibilidades de realización, por eso, aunque la ley puede ordenar todas las acciones virtuosas, de hecho, no las ordena; como tampoco prohíbe todos los vicios. Concluye Suárez afirmando que la ley civil, de ordinario, solo se propone el cuidado de aquellos actos que son moralmente necesarios para alcanzar el fin general del Estado y prohíbe aquellos otros que impidan su logro. Y es en este sentido en el que afirma Suárez que es obligación de la ley actuar como el punto medio en materia de moralidad, lo cual consigue imponiendo la obligación de actuar en determinadas situaciones según la exigencia contenida en la ley. Así, un precepto afirmativo supone la moralidad intrínseca en el acto que ordena observar y, por lo tanto, supone el término medio de la virtud en la medida en que crea la obligación legal, no moral. El precepto negativo, por su parte, no supone la inmoralidad del acto que prohíbe, sino que la crea, ya que sanciona una falta de rectitud moral en la acción.

La defensa del contenido moral de la ley y, desde aquí, de la moralidad política de Suárez, culmina con la explicación del proceso con el que opera la obligación moral de la ley en el sujeto. Para ello, recupera la distinción tomista entre actos humanos externos e internos[191]. Ambos actos están vinculados en el hombre. El ámbito interno es la sede en la que se halla el ser metafísico y el ser moral del hombre que actúa como la forma propia del hombre y que se manifiesta en la acción por medio de la voluntad. El acto exterior está formado por la conducta ejecutada motivada por la voluntad. Que la ley se orienta a la regulación del acto externo es admitido por todos los juristas, pero Suárez va más allá y se pregunta si la ley civil puede actuar directamente sobre la voluntad o la mente del ciudadano. Directamente, la ley civil, por medio de la coacción, no puede ordenar en el ámbito de la voluntad antes de que actúe la inclinación inmoral, por ejemplo, en el caso del deseo de robar. Prueba de ello es que la imposición de las penas se imponen solamente cuando ha sido probada la intención o voluntariedad en la comisión de un delito. No obstante, afirma Suárez que el derecho civil ordena de manera indirecta los actos internos, puesto que, cuando una ley prohíbe la comisión de una acción inmoral, prohíbe igualmente la intención de cometerlo. Cuando la ley prohíbe un acto externo por el mero hecho de prohibirlo, es mostrado a la voluntad como un objeto inmoral y, en consecuencia, la aparición del deseo por ese objeto es de suyo inmoral[192]. Así, cuando una ley es dada de forma absoluta, es decir, cuando la obligatorie-

[190] Ibid., III, 12, 10, p. 244.
[191] Ibid., III, 13, 1, p. 247.
[192] Ibid., III, 13, 9, p. 250.

dad se extienda a todos los miembros de la comunidad sin excepción, obligará también en conciencia. No cumplir una ley de este tipo supone actuar contra la moralidad pública y el ciudadano que viola el precepto, aunque "no sea culpable ante Dios, sin embargo –lo será– ante la comunidad humana"[193].

3.2.4. El derecho a la desobediencia civil

El juramento de fidelidad exigido por el rey Jacobo I no solamente presenta defecto de forma, sino lo que era más grave, dejando el problema religioso al margen, contenía una demanda de legitimidad política que limitaba los derechos de los ciudadanos. El monarca inglés defiende un modo muy determinado de comprender el poder, fundado sobre la negación de la existencia de un vínculo entre el gobierno y la ética, por un lado, y del derecho y el aspecto moral de la ley, por el otro. Esta concepción del poder se conoce con el nombre de "inmoralismo político". Como es sabido, la formulación teórica de esta forma de ejercicio del poder político ilegítima en términos modernos tiene lugar en el año 1513 con la publicación de *El Príncipe* de Maquiavelo. Francisco Suárez afirma que este modo perverso de entender el gobierno político se había convertido en la doctrina común de "los políticos actuales" [194]. Resume la teoría de la política de su tiempo en los términos siguientes:

> El poder seglar y el derecho civil lo que buscan directa y primariamente es la estabilidad política y su conservación [...] en orden a este fin se dan las leyes, ya se encuentra en ellas una verdadera honestidad, ya solamente una honestidad fingida y aparente, incluso disimulando lo que es injusto si resulta útil para el estado temporal [...] de donde procede su perverso juicio de que no puede ser rey verdadero y estable quien se atiene a la leyes de la virtud y se somete a ellas[195].

Importa señalar aquí, para una mejor comprensión de las teorías jurídico-políticas suarecianas que presentaremos a continuación, que, a comienzos del siglo XVII, todavía no existe la distinción entre el poder legislativo y el judicial[196]. Por este motivo, en la controversia, Jacobo I no sólo aprueba el juramen-

---

[193] Ibid., III, 22, 10, p. 295.

[194] Ibid., III, 12, 2, p. 240.

[195] F. Suárez, *DL*, III, 12, 2, p. 240.

[196] Aún no opera en el siglo XVII la teoría de la división de poderes. Para Suárez, los poderes legislativo y judicial se congregan en el poder de jurisdicción o dominio político. Con frecuencia acontece que el gobernante delega en una comisión de magistrados la formación de una la ley. Pero ello no significa que el gobernante ceda parte de la jurisdicción que le ha sido transferida por la ciudadanía, sino solamente la prestación de un servicio que requiere unos conocimientos específicos. Esta prestación también ocurre en el proceso de publicación de la ley pero igualmente tampoco enajena el gobernante parte de su dominio político (Ibid., III, 4,

to, también establece los mecanismos que regulan su cumplimiento siendo el titular de potestad penal.

En segundo lugar, es evidente que el derecho civil únicamente tiene sentido en el seno de una sociedad[197] que nace de la capacidad del individuo al gobierno y que es conocido por los escolásticos como dominio político. Suárez defiende la idea de la democracia y la transferencia del poder político del individuo a un representante a través de un pacto[198] en aras de lograr un bien común[199]. El gobernante-juez es el delegado, pero no el propietario de la autoridad. Suárez insistirá en la necesidad de establecer mecanismos de control público del gobernante por medio de la ley. Como vamos a mostrar a continuación, tanto el ámbito legal como las funciones asignadas al derecho en la teoría jurídica de Suárez se extienden mas allá de la ordenación del orden público.

Es importante recordar que el derecho a la desobediencia civil está regido por la distinción entre el acto de la ley, que siempre es moral (como hemos visto en el epígrafe anterior), y la intención del legislador, que puede serlo o no. Esta característica es clara cuando observamos que, entre las funciones de la ley, el granadino incluye la obligación de "señalar en una materia el término medio de la virtud necesaria para la honestidad" pública[200]. El derecho en esta concepción, como se ha dicho, no presenta solamente una dimensión positiva, sino también otra de índole moral; la cual se expresa en los requisitos de la ley[201]: el gobernante no solo tiene que promulgar leyes efectivas, sino que,

---

10, p. 209). El poder legislativo y judicial, por lo tanto, "sólo reside en el soberano". Ibid., III, 9, p. 226.

[197] Suárez no empleó el término "sociedad", sino el de "comunidad perfecta" (Ibid., I, 6, 19, pp. 36-37). Las "comunidades imperfectas", por contraposición, son aquellas comunidades no regidas por el poder político, sino por el poder dominativo, como ocurre en la familia. Estas comunidades no forman un "cuerpo político" de iguales que deciden darse libremente la ley para alcanzar un bien común, sino un grupo humano compuesto por nada más "que inferiores para utilidad del señor sin mas sentido que el de estar sujetos de algún modo a su dominio". Ibid., I, 6, 20, p. 37.

[198] Suárez consideró que el régimen fundado en una democracia con participación directa, resultaría ser un sistema inoperante ya que "serían enormes la confusión y la lentitud si las leyes tuviesen que darse por votación de todos" (Ibid., III, 4, 1, p. 206). Apoyado en la experiencia histórica, muestra su preferencia por el régimen monárquico que incluya "algo del gobierno aristocrático" para evitar una concentración de poder unipersonal, y, con ello, las probabilidades de promulgar leyes que favorecieran únicamente su interés. (Ibid.).

[199] Ibid., III, 1, 9, p. 200.

[200] Ibid., III, 3, 12, p. 204

[201] Toda ley, para ser considerada como tal, debe cumplir una serie de requisitos. Suárez distingue entre requisitos o propiedades extrínsecas e intrínsecas de la ley. Las primeras apuntan a la creación de la ley por parte de sus sujetos: el legislador y los ciudadanos; las segundas, al acto sobre el cual recae la ley y a la propia acción de dar la ley (Ibid., I, 10, p. 47). Los requisitos extrínsecos de la ley considerados desde el punto de vista de su sujeto son: La voluntad

además, deben ser rectas. De este modo, el derecho civil no sólo debe asegurar un precepto que pueda ser cumplido por los ciudadanos y que se ordene a la consecución del bien común[202]; también el contenido de la ley debe ordenar asuntos justos[203]. Enunciado en términos negativos, significa que ninguna ley puede ordenar un precepto que sea injusto o inmoral, puesto que el derecho positivo participa del derecho natural y sólo ordena preceptos justos[204]. Precisamente, es por esta vinculación del orden jurídico humano con el natural-divino por lo que Suárez puede afirmar que el contenido de la ley ha de ser necesariamente moral: sea porque la materia de la ley siempre versa sobre algún contenido moral, sea porque "o supone una acción buena o la hace buena"[205]. De este modo, toda ley, por esencia, incluye una "instrucción moral" que fomenta la virtud y las buenas costumbres de la comunidad orientándola hacia el bien común[206]. Dicha instrucción ha de estar conformada, además, a la capacidad de los agentes[207].

La ley es, por lo tanto, "el instrumento por medio del cual el principio legal influye moralmente en el Estado para gobernarlo"[208]. Sin embargo, en ocasiones, al ser la causa eficiente de la ley positiva la voluntad humana, imperfecta por naturaleza, acontece que el legislador ordena algo injusto o contrario al derecho natural. Este tipo de injusticia procede de la materia y, en opinión de Suárez, todo precepto inmoral pierde su legitimidad y, con ello, su autoridad. En este supuesto, este precepto no es ley y, por lo tanto, el ciudadano no está obligado a obedecerlo[209]. Lo mismo acontece con aquellas leyes que sean contrarias a la fe, a las que el ciudadano no estaría obligado a obedecer[210]. No obstante, aun reconociendo el derecho del ciudadano a la desobediencia civil,

---

racionalizada del legislador (material subjetiva-objetiva) y su autoridad o poder de jurisdicción (causa eficiente); promulgación suficiente de la ley (causa formal) y la obediencia del súbdito al quien se impone la ley (causa material subjetiva-objetiva). La causa de la obligación legal es "un acto de la voluntad justa y recta por el cual el superior quiere obligar al inferior a hacer esto o lo otro". Esta obligación, en último término, sólo será efectiva si la ley es debidamente promulgada. Se sigue que la promulgación no es la causa de la obligación, sino la aplicación de la causa, esto es, la voluntad del legislador. Ibid., I, 5, 24, p. 30.

[202] Ibid., I, 4-9, pp. 21-47.

[203] Ibíd., I, 10-11, pp. 48-63.

[204] En la teoría jurídica de Suárez, como en toda la escolástica, el derecho natural tiene su origen en el derecho divino.Cf. Ibíd., I, 9, p. 48.

[205] Ibid., I, 9, p. 48.

[206] Ibid., I, 9, p. 49.

[207] Ibid., I, 9, p. 53.

[208] Ibid., I, 7, 5, p. 39.

[209] Ibid., I, 9, p. 48.

[210] Ibid., III, 11, 3, p. 233. Ello no obsta para que el ciudadano deba prestar obediencia a aquellas otras que fueran conforme a la piedad, la moral y la justicia. Ibid., III, 11, 8, p. 234.

Suárez señala una serie de límites. Cuando la injusticia de la ley no sea manifiesta a la razón por medio de simples evidencias, el ciudadano, ante la duda, debe obedecer la ley, ya que, de lo contrario, se destruiría el derecho pues "los súbditos se arrogarían una excesiva libertad en el cumplimiento de las leyes"[211]. Ahora bien, cuando resulte manifiesto que la materia sobre la que versa la ley es injusta, no habrá de obedecerla, pues "nunca es lícito obrar mal por ningún fin"[212].

De igual manera, aunque la intención del legislador al promulgar la ley haya sido movida por el interés personal o por el odio, si la ley mira al bien común, la mala intención no se comunica al acto y, por lo tanto, no afecta al valor moral de la ley. También puede suceder que, bajo una falsa razón de bien común, sea dada una ley con intención de perjudicar a un individuo o a un colectivo sin causa justa. Este es un caso de injusticia distributiva o distribución inmoral de las cargas comunitarias, para el cual será "lícita y obligatoria la legítima defensa". El carácter moral de una ley no procede de la intención legisladora, sino de la sustancia de la ley[213]. Por otro lado, igualmente, cuando el gobernante haya alcanzado el poder por la fuerza, por la astucia o por algún medio diverso a la transmisión comunitaria, se produce una situación de injusticia conmutativa. Esta forma de gobierno será siempre tiránica y, por lo tanto, el ciudadano no debe prestarle obediencia, pues el modo de constitución entraña un acto de injusticia que excluye, por definición, la posesión legítima del dominio político[214].

La parte de este capítulo que estudia los casos en los que se incurre en una injusticia manifiesta permite concluir que una ley es justa o conforme a la moral cuando sea promulgada observando las tres especies de justicia y cuando se ajusten al marco de virtudes inscritas en la naturaleza humana[215]. Es importante observar que, si bien es cierto que el legislador juega un papel fundamental en el acto legal, el fundamento moral de la ley no depende del legislador, sino del ajuste del contenido de la ley a los principios del derecho natural. La moralidad de la ley no dimana del carácter virtuoso del legislador (como sostenía Aristóteles), sino de las propias normas, indicaciones prudenciales e instituciones del derecho natural. Así, por ejemplo, el pago de tributos o el respeto de los pactos y acuerdos establecidos entre particulares son instituciones buenas en sentido moral con independencia de la naturaleza e, incluso, de la existencia de un poder público. Si el criterio de moralidad

[211] Ibid., I, 9, p. 51.
[212] Ibid., I, 9, p. 54.
[213] Ibid., I, 7, 9, pp. 41 y 16, p. 43.
[214] Ibid., III, 10, p. 234.
[215] Ibid., I, 9, pp. 51-52.

dependiera de la virtud del legislador, se seguirían mayores males que bienes para la comunidad.

3.2.5. Análisis del juramento y respuesta del filósofo

Suárez reduce el juramento de fidelidad a las siguientes tesis: En primer lugar, la reclamación del reconocimiento de la soberanía política; en segundo lugar, la afirmación de la soberanía espiritual sobre la Iglesia anglicana; y en tercer lugar, la renuncia ciudadana al derecho de resistencia.

La primera tesis expresa el reconocimiento legítimo de Jacobo I como soberano de Escocia, Irlanda e Inglaterra, que es una institución no natural, sino de derecho de gentes, pues es posterior al pacto natural por el que se instituye la "comunidad perfecta". En el modo en el que es reclamada la obediencia civil, Suárez observa el germen de la concepción absolutista del poder público[216]. Las ideas más problemáticas son las dos últimas expuestas. Para la Iglesia Romana, es la segunda (soberanía espiritual) la principal, pues en ella se niega la dirección espiritual del Pontífice sobre Inglaterra y, de este modo, la posibilidad de una eventual intervención política por el justo título de la defensa de los fieles católicos ingleses. Esta cuestión posee un interés filosófico no inmediato, sino solo indirecto en la medida en que contribuye a caracterizar, por contraposición con la figura del monarca, la jurisdicción y los límites del poder civil. Igualmente, es interesante por cuanto que la potestad indirecta del Papa es considerada como un momento previo y necesario al ejercicio efectivo del derecho de resistencia ciudadana, ya que, cuando un gobernante es depuesto por medio de un decreto pontificio, se abre paso al uso legítimo por el que se instituye el derecho de resistencia de los súbditos y, en casos extremos, a un uso legítimo del recurso del magnicidio.

La tercera y última tesis (renuncia al derecho de resistencia) se une con la primera (soberanía política) por la vía del origen natural y comunitario de la potestad civil, y permite enunciar y defender la teoría del origen humano del poder en detrimento de la concepción hierocrática defendida por Jacobo I[217]. Quiso la fortuna que la cuestión del tiranicidio se convirtiera en la tesis central de la *DF*. Una vez conocida la opinión de Suárez, para justificar la presencia de esta doctrina en su teoría política, la analizaremos prestando atención a sus fundamentos. La pregunta por éstos nos remitirá al problema del origen de la

[216] Lo expone abiertamente en la siguiente cita: "El rey de Inglaterra declara manifiestamente que piensa y habla de sí mismo como de un soberano que no tiene en la tierra ningún superior". F. Suárez, *DF*, VI, 1, 4, p. 708.

[217] Expresamente afirmó Suárez que "entre el rey y Dios mediase el pueblo, a través del cual el rey recibe tal poder". Ibid., III, 2, 6, p. 219.

potestad civil, que es, en nuestra opinión, el punto focal de la doctrina política suareciana en la *DF* ya esbozada en el apartado anterior. Esto no obsta para que, como señalábamos, el motivo central de la obra sea el ofrecimiento al Pontífice una justificación teórica del poder indirecto de la Iglesia y de su jurisdicción en el ámbito de la comunidad de estados católicos[218]. En el examen de esta tercera tesis del juramento de fidelidad (la renuncia al derecho de resistencia) es el momento en el que Suárez introduce la teoría del tiranicidio. La enuncia de este modo:

> Ya que el rey, preocupado por su seguridad, insiste tantas veces en el conocido problema de si a una persona particular o a los súbditos les es lícito matar a un rey tirano, y de la verdadera solución de este problema depende mucho la comprensión de esta y de las otras partes, he creído necesario adelantar unas pocas ideas acerca de él[219].

A la luz de estas palabras y de las autoridades citadas por Suárez en esta cuestión, importa subrayar que la doctrina del tiranicidio había sido un lugar común entre los clásicos del pensamiento político. Desde Cicerón, Plutarco y Polibio, pasando por Salisbury y Tomás de Aquino, filósofos, juristas y casi todos los teólogos de la "Escuela de Salamanca", habían formulado esta cuestión (más como una hipótesis de trabajo que como una opción real) con el propósito de señalar los límites del poder civil y su relación con los derechos de la comunidad política[220]. Por otro lado, queda patente que Suárez estudia esta doctrina respondiendo exclusivamente a la propia lógica de la investigación y a

---

[218] A partir de la distinción entre sujeciones directas e indirectas, se comprende el problema en Suárez y queda confirmada nuestra interpretación. El autor denominó "sujeción civil directa" a aquella autoridad política que únicamente se aplica a la consecución de los fines civiles ("felicidad temporal del Estado humano") y se ajusta a los límites de su potestad "temporal". Y "sujeción civil indirecta" a la orientación de la potestad política a un fin que sobrepasa la naturaleza y las funciones de la misma propiedad del principado político (cf. ibid., III, 5, 2, p. 237). Establecida dicha distinción, se aplica sobre el concepto de soberanía de un Estado en dos sentidos diversos: El Estado absoluto es aquel que no reconoce la sujeción ni directa ni indirecta de otra autoridad. El Estado perfecto, si bien no reconoce otra sujeción directa que la propia, admite otra indirecta en orden a los fines espirituales de la comunidad. Es ahora cuando se comprende el problema central de la controversia: "Entre estos dos problemas la diferencia es tan grande que el primero (*El Estado absoluto*) atañe a los dogmas de la fe y estoy por decir que en torno a él gira toda la controversia suscitada entre nosotros y el rey de Inglaterra; en cambio el segundo (*Estado perfecto*) ni tiene que ver con materia alguna de la fe, ni sobre él hay discrepancias entre nosotros". Ibid., III, 5, 3, p. 238.

[219] Ibid., VI, 4, 1, p. 715.

[220] Algunas de las fuentes citadas por Suárez en esta cuestión son: Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Domingo de Soto, Luis de Molina, Domingo Báñez, Alfonso de Madrigal, etc. Cf. F. Suárez, *DL*, III, 9, 7, p. 234.

la aplicación de la exhaustiva metodología escolástica, pues la formulación de la ultima parte del juramento lo establecía, y, por lo tanto, exigía una respuesta como cualquiera de sus otras partes analizadas.

Si bien es cierto que la traición (*proditio*) contra el Estado es "un crimen gravísimo de lesa majestad", también lo es, recuerda Suárez, que la "justa defensa" (*iusta defensio*) es un derecho que posee una "comunidad de súbditos oprimidos por la violencia"[221]. En opinión de Suárez, el juramento incluye en la categoría de "traición" la legítima defensa, lo cual no solo es falso, sino una violación del pacto originario por el cual la comunidad transfirió su potestad política natural al gobernante. Defendida por Suárez esta posibilidad como un derecho frente al juramento de fidelidad, ¿quién y bajo qué supuestos puede ejercer el derecho a la legítima defensa y deponer a un gobernante? Como hemos podido leer en el apartado contextual de la polémica, la respuesta definitiva dada por la Iglesia y el medio de derogar la orden impuesta por el parlamento francés contra la *DF* es recordar que el filósofo no se había excedido a la hora plantear la cuestión del tiranicidio, ya que, en todo, se había acogido a las conclusiones del Concilio de Constanza (1414-1418) dadas para esta materia. En efecto, Suárez recoge esta conclusión que afirma que no es lícito que cualquier ciudadano particular ejecute a un gobernante tirano (a diferencia de otros pensadores como Wiclef y Hus que sí lo defienden[222]).

Siguiendo la tradición, Suárez distingue dos tipos de tiranos: El usurpador del poder (*tyrannus ab origine*) y el gobernante legítimo, pero que ha traspasado los límites de su jurisdicción (*tyrannus a regimine*)[223]. En realidad, la primera especie de tirano no presenta ningún problema porque, al haber alcanzado el poder de forma ilícita, esto es, no por el libre consenso y transferencia del domino de la comunidad, "hace una violencia efectiva al Estado" y, por lo tanto, el Estado mantiene una guerra defensiva con el tirano. En este supuesto y en

[221] F. Suárez, *DF*, VI, 3, 7-8, 4, p. 713. A la legítima defensa ciudadana (*iusta defensio*), también la denominó Suárez, en el mismo lugar, "guerra justa" (*iustum bellum*) o "suplicio justo" (*iustum suplicium*).

[222] En la Sesión del 6 de julio de 1415 se condenó la doctrina que sostenía que "cualquier tirano puede y debe ser muerto lícita y meritoriamente por cualquier vasallo o súbdito suyo, y también por secretas conspiraciones o acercándose con halagos y adulaciones, aunque exista un juramento o pacto con él, sin necesidad de sentencia alguna o de mandato judicial". Cf. Suárez, *DF*, VI, 4, 3, p. 716.

[223] A esta distinción, Suárez añadió otra en función de la fidelidad o infidelidad al catolicismo del gobernante que excede los límites del problema civil. Entre los infieles cabe distinguir entre los que nunca fueron bautizados y los que sí lo fueron, pero hicieron acto de apostasía. Sobre los primeros, la Iglesia no tiene jurisdicción directa, pero sí sobre los segundos, en cuyo caso se puede intervenir por razón del bautismo y como castigo a su herejía privándoles del poder. Es en este último caso en el que incurrió el rey Jacobo I según la Iglesia romana. Cf. F. Suárez, *DL*, III, 5, 6, p. 234.

virtud del derecho natural de defensa de la propia vida, puede ser depuesto violentamente el tirano, aunque no por un particular, sino por el propio Estado depositario de la potestad civil[224].

El gobierno de Jacobo I se encontraría dentro del segundo tipo de gobierno al entender que, con su separación espiritual de la Iglesia católica, incurre en dos defectos (el primero es civil y, el segundo, espiritual): la coacción violenta de la ciudadanía y la herejía. Estas razones las considera Suárez títulos justos para que, o bien el Estado por el proceso civil, o bien el Pontífice por el espiritual, puedan promulgar sendas sentencias y ser privado de su dominio y condenado a muerte. En el caso puramente civil, que es el que nos ha interesado, el gobernante devenido en tirano habría puesto en riesgo la conservación del Estado. En este supuesto y en su defensa: "el Estado en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres podrá deponer al tirano", pues es derecho natural repeler la fuerza con la fuerza y supone una violación del pacto por el cual se constituyó la comunidad perfecta[225].

3.2.6. Conclusión

Desde un punto de vista puramente político, el motivo sostenido por Suárez para defender la doctrina del magnicidio contra Jacobo I es la violación del pacto civil por el cual los ciudadanos ingleses debieron renunciar a su dominio natural en aras del bien común (con ese propósito lo habían transferido al monarca, dándose un orden o gobierno político), amén de la cuestión religiosa y el problema de la jurisdicción espiritual, que actúan como el principal motivo de la respuesta aportada por Suárez. Sin embargo, según hemos querido mostrar, el camino hacia una apropiación filosófica de la doctrina nos ha conducido hacia la reflexión de los elementos fundamentales de la política: el dominio político de la ciudadanía, la protección moral de la ley, y la voluntad ciudadana de vivir en una sociedad que garantice un acceso a las diversas concepciones del bien de un modo prudente, razonado y pacífico.

La teoría jurídico-política de Suárez, aun sin desarrollar los mecanismos para llevarla a cabo, insiste en la necesidad de realizar un control efectivo de la gestión pública. La fórmula del jesuita consiste en la aplicación del criterio racional-moral para decretar la legalidad de una norma y, así, determinar la obediencia debida a la ley, por un lado, y, por el otro, el grado de moralidad de

[224] Ni contra el tirano ni contra el mal gobernante, cualquier particular está legitimado para deponerle como la tradición escolástica ha enseñado releyendo a Agustín. Suárez solo admite el caso extremo en que un gobernante atente directamente contra un ciudadano. En este caso, y en virtud del principio natural de defender la propia vida, estaría legitimado para matarlo. Cf. F. Suárez, *DF*, VI, 3, 4, IV, p. 717.

[225] Ibid., VI, 3, 4, p. 717.

la acción política. Cuando el principio moral que sustenta la norma jurídica no es evidente al entendimiento de una forma inmediata, se hace necesario obedecerla para no destruir el Estado. Pero cuando una ley viole de modo flagrante un principio moral, lo debido en este caso es no obedecerla. Y lo mismo cabe decir respecto al gobernante. La diferencia entre el político y el tirano reside, precisamente, en la presencia de la moralidad en la ley, esto es, cuando la norma conduzca efectivamente a la consecución de un bien público y general, y no a la satisfacción del interés del gobernante o de algún particular.

La interpretación positivista del derecho vigente en la actualidad señala que la única fuente del derecho no es la moral, sino la justicia. La justicia es lo que dicen que es justo los respectivos códigos nacionales, y en la interpretación de los mismos que, en última instancia, realiza el legislador o aplica el juez. Luego toda acción ajustada al código jurídico es justa por definición. Cabría preguntarnos si un ciudadano posee más aptitudes para interpretar una norma jurídica fundada en el derecho que otra asentada en la moral. Según los positivistas, las normas fundadas en la moral son algo relativo a cada individuo, mientras que la norma jurídica es única, pública, y actúa como el término medio de la justicia que, o bien lo aplica el ciudadano con conocimiento de sus derechos y obligaciones, o bien el juez a posteriori. Además, según el principio jurídico que afirma que el desconocimiento de una norma no exime de su respeto, todos los ciudadanos del Estado se hallan bajo la jurisdicción de la ley. ¿No sería también justo, y, por tanto, una obligación del Estado, que formara a sus ciudadanos en el conocimiento de las normas a las cuales ha de adaptar su conducta cívica? Como sabemos, el Estado no tiene otra obligación educativa en esta materia distinta que la de proporcionar una educación básica de contenidos generales. Entonces, o bien sólo resta esperar a que el ciudadano tropiece con la norma para que aprenda de sus errores, o bien que cuente en su haber con alguna provisión moral procedente del ámbito de la educación informal para que pueda evitar contravenirla. Ahora bien, si se concede la última alternativa, como de suyo hará, también deberá admitir la existencia de la moral, su presencia en la naturaleza humana y, finalmente, que su radio de acción excede el ámbito de la conciencia.

Situémonos en cualquier creencia o ideología que defienda, por lo menos, que la vida es un bien, que la libertad es una propiedad inalienable y que el hombre posee una naturaleza social-racional que le conduce a actuar incluyendo dentro de su lista de intereses la vida y la libertad para, así, asegurar los propios. Preguntémonos, a continuación, por la presunta relatividad de los valores morales defendida por los positivistas para negar que el derecho pueda fundamentarse en la moral: ¿Es relativo que la defensa de la vida y de la libertad individual sea un bien? Un dato bien empírico es el hecho de que el

hombre emplea, si no el sentido moral, sí, por lo menos, la astucia, y llega por evidencia inmediata a la conclusión de que resulta más conveniente para la vida en sociedad tratar a los otros como le gustaría que lo tratasen a él. Y que, por lo mismo, no debería faltar al respeto a sus próximos, ni emplear la violencia para alcanzar sus propósitos; y sí, preocuparse de sus semejantes, cumplir con la palabra dada, etc.

La historia nos ha mostrado con demasiado frecuencia las atrocidades derivadas de las acciones consumadas en nombre de una fuente originaria y trascendente del orden moral; y, de igual modo, las no menores que se han seguido de la defensa y promoción de la razón de Estado. Debiéramos aprender de esta maestra que la separación entre la moral y la política, entre la esfera privada y la pública, ha traído mayores males que bienes para la humanidad en términos globales, y que es necesario buscar cauces para la superación de todo tipo de radicalismo ideológico, también en el ámbito del derecho. Estamos convencidos de que, en gran medida, la solución a los problemas sociales actuales: descrédito y desconfianza en las instituciones políticas, en el sistema económico, en la administración de la justicia, etc., precisan de una urgente labor educativa tanto en el seno de la familia como de la escuela pública; de una reinstauración de la moral en el núcleo de la vida de los individuos; y de que ésta sea la fuente de la que dimane toda elección; de una moral mínima y universalizable, fundada en la realidad común de la naturaleza humana y susceptible de ser compatible con la diversidad de creencias. Sin la actuación de la deliberación y de la prudencia, sin la guía del sentido de lo debido a la naturaleza y a la humanidad en cada una de nuestras acciones y palabras cotidianas, en definitiva, sin la guía de la conciencia moral, contribuiremos a formar un mundo cada vez más inhumano de cuyo destino sólo nosotros seremos responsables.

Finalicemos recordando con Aristóteles que, para el individuo virtuoso en un sentido absoluto, la legislación sería algo innecesaria, pues él mismo conoce el sentido y la necesidad de la Justicia y adorna todas las acciones de su vida con esta virtud[226]. Para el individuo moral, el premio social no se encuentra en el mantenimiento de su conducta en el marco sancionado por la ley, sino en hacer de la Justicia su propia ley moral. El hombre bueno no teme a la pena pública, sino a la derrota moral que significaría traicionar su propio criterio. El hombre moral es, además, el individuo absolutamente feliz, porque es capaz de conocer que la felicidad no se halla en los bienes exteriores, sino en el sujeto

[226] Así afirmaba el Filósofo: "La ciudad sería perfectamente feliz, y la felicidad se ha dicho antes, sin virtud no puede existir, es evidente por estas consideraciones en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo". Cf. Aristóteles, *Política*, VII, 9, 1328b3, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 2007, p. 311.

de la acción que actúa como causa de la felicidad. Y que, si bien es cierto que un régimen político puede mantenerse sólo con buenos ciudadanos, también lo es que el régimen más feliz dependerá del número de hombres buenos que contenga. Igualmente, que los conceptos de ciudadanía y de virtud pública no son inmutables ni unívocos, sino relativos al tipo de régimen político imperante en cada Estado. Así, un Estado que no permita *de facto* la participación indirecta de la ciudadanía en el ejercicio del poder, aplicando escrupulosamente los dispositivos de control gubernamental establecidos, será una oligarquía o una tiranía, pero nunca una forma de gobierno democrática. La forma de gobierno democrática es aquella que promueve, de una manera efectiva, la educación moral y política de la ciudadanía. Es decir, que ayuda a acrecentar la disposición moral del individuo, educando a los ciudadanos en la adquisición de un criterio moral, crítico y racional, capaz de realizar juicios prudenciales sobre el exceso y el defecto de la acción individual antes de ejecutarla en vistas a la consecución del fin tanto particular como público. Pues, si bien es cierto que la moral individual se halla condicionada por las disposiciones naturales, también lo es que la naturaleza no determina la virtud, sino la razón del individuo ubicada en la sociedad. El criterio moral no es un tipo de entidad trascendente y extraña al individuo, sino un proceso de construcción del deber ser y de actuar conforme a reglas racionales asentadas en la naturaleza humana que se va adquiriendo a lo largo de la vida en las relaciones familiares, sociales, y que, auxiliada por la educación, se concreta en la participación efectiva en el ejercicio del poder.

El mejor régimen político será, por lo tanto, aquel que acerque a los ciudadanos al bienestar, que lo generalice, asegure y emprenda las políticas educativas públicas necesarias para el fomento de la virtud privada y para que sus frutos puedan ser aplicados a la esfera pública. Para ello, es necesario que, previamente, exista una coincidencia en el contenido de la idea de bienestar en la que puedan coincidir la razón de Estado y la ética ciudadana. De este modo podrá alcanzarse un necesario acuerdo sobre la racionalidad y moralidad de los medios y acciones públicas empleadas para alcanzar el bienestar, asegurando la continuidad del Estado democrático y de sus instituciones.

IV. Significación de Francisco Suárez para la historia de la filosofía

Ortega, antiguo alumno del colegio jesuita de Málaga, se lamentaba del retraso filosófico que padecía España a mediados del siglo pasado. En su opinión, si las mentes de los grandes escolásticos ibéricos hubieran sido "puestas a funcionar en otra dirección es muy probable que hubiese sido España

el pueblo creador de la filosofía y de la ciencia moderna"[227]. Es cierto que los escolásticos como Suárez "no tienen la culpa del destino espacio-temporal en que nacen inscritos", pero también es cierto que la certeza desde la que se asienta su razonamiento y la finalidad que persigue con el mismo no son características de un régimen de pensamiento anterior a la modernidad filosófica[228]. No obstante, y a pesar del escolasticismo que pesa sobre el pensamiento del jesuita, Ortega no pudo dejar de reconocer que las *DM* son "el primer tratado de Metafísica que ha existido", y que, precisamente por éstas, Suárez debe ser considerado "por excelencia, el Maestro. Y eso ha sido: el Maestro de los Maestros"[229]. Si nos acercamos a la filosofía posterior verificaremos que Suárez es considerado justamente el "padre del racionalismo moderno". No en vano las *DM* fueron, por así decir, un *best seller* de la época, conociendo dieciocho ediciones en sus primeros cincuenta años de existencia tanto en la Europa católica como en la reformada[230]. Leibniz (alumno confeso) debe la teoría de la representación a las intuiciones expresadas en la última de sus disputaciones sobre el ente de razón (*DM*, LIV); al igual que la idea de la individuación por la propia entidad (*DM*, V), desde el tema de su tesis doctoral hasta su concepción de la mónada[231]. Descartes (alumno inconfeso, pero matriculado en el colegio jesuita de la Fleche en el año 1604) aprende Metafísica sobando los lomos de los dos volúmenes de las *DM*, publicadas nuevamente en Francia el año antes. El modo de demostrar la existencia extramental de las ideas de Dios y del cuerpo, necesarias para asegurar la certeza, se asienta en la concepción suareciana de la objetividad (*DM*, II). La certeza se asegura por la veracidad de Dios, cuya naturaleza rechaza un supuesto genio maligno ("angelus malus"[232]), y, después, por la realidad objetiva de la idea de cuerpo; de idéntica forma con la elección de la distinción modal entre la esencia y la existencia (*DM*, XXXI). La lista se podría ampliar al pensamiento alemán, donde es claramente perceptible la influencia suareciana. Por ejemplo, la idea de la Ontología como ciencia en Wolf o la distinción modal empleada por Kant para el juicio de la existencia, dada a través de la intuición sensible y pensada por medio de conceptos del entendimiento[233]. Puede decirse que el pensamiento suareciano contribuyó a

[227] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Obras Completas, 9*, Madrid, Taurus y Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 1037.

[228] Ibid.

[229] Ibid., p. 1009.

[230] Cf. J. P. Coujou, *Bibliografía suareciana*, Pamplona, Eunsa, 2010, p. 9.

[231] Cf. su tesis doctoral en G. G. Leibniz, *Discusión Metafísica sobre el principio de individuación*, trad. de M. Beuchot, U.N.A.M., 1986.

[232] F. Suárez, *DM*, IX, 2, 7, pp. 196-197.

[233] Entre los múltiples trabajos dedicados a la presencia de las *DM* de Suárez en las teorías filosóficas en los pensadores modernos y contemporáneos, merecen ser destacados los

asentar los fundamentos sobre los que se erigió el racionalismo y el idealismo filosófico posterior.

A modo de síntesis, concluiremos con la exposición de los temas tratados en este capítulo. Desde un punto de vista teórico, hemos mostrado la vigencia de su reflexión sobre la naturaleza de la ley y del poder político. Asimismo, hemos incidido sobre la necesidad de volver a repensar las relaciones entre la moral y el derecho desde la perspectiva del bien común de las sociedades actuales. Por otro lado, han sido presentados los precedentes del contractualismo moderno, del derecho de resistencia y de desobediencia civil, ya que el granadino señala la necesidad de establecer dispositivos civiles de control sobre sus representantes políticos y roza el problema de la separación de los poderes públicos del Estado. Además, aunque no de una manera definitiva, la concepción positiva del derecho de gentes que Suárez enuncia en el *De Legibus* es un precedente inmediato de la teoría contemporánea del derecho internacional. En la distinción operada en la naturaleza del derecho de gentes ("inter gentes" e "intra gentes") está presentada la actual distinción entre el derecho internacional público y derecho internacional privado[234]. Para el jesuita, el derecho de gentes es el primero *inter gentes*, ampliando así el radio del antiguo derecho común de los pueblos del derecho romano. Como, en la práctica, la denominación "gentes" sólo se aplicaba a los pueblos organizados políticamente, Kant propondrá que aquella expresión no se traduzca por "derecho de gentes" (*Völkerrecht*), sino por "derecho de los Estados" o "*jus publicum civitatum*" (*Staatenrecht*), formado por el conjunto de normas y de instituciones que rigen las relaciones entre Estados y sujetos de la sociedad internacional[235]. Con todo, cabe señalar que, antes de llegar a Kant, la reflexión de Suárez sobre el derecho de gentes se transmitiría a través de los textos de Hugo Grocio y Samuel Puffendorf entre otros.

---

siguientes: J. Doig, "Suárez, Descartes and the objective reality of ideas", *The New Scholasticism*, 51 (1957), pp. 350-371. B. Forteza, "La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes", *Convivium*, 11 (1998), pp. 40-79. C. Noreña, "Suárez and Spinoza: the Metaphysics of modal being", *The New Scholasticism*, 45/3 (1981), pp. 348-362. A. Robinet, "Suárez dan l'ouvre de Leibniz", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 191-209, J. Gracia, "The ontological status of the transcendental attributes of being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant", en J. A. Aertsen, y A. Speer (eds.), *Was ist philosophie im Mittelater?*, Berlín, Walter de Gruyer, 1998, pp. 213-225. C. Esposito, "Heidegger, Suárez e la stroia dell'a Ontologia", *Quaestio*, 1 (2001), pp. 407-430.

[234] F. Suárez, *DL*, II, 19, 9 y 19, pp. 135-136, en *Francisco Suárez, De Legibus (II 13-20) De Iure Gentium*, t. 14, trad. de L. Pereña, V. Abril y P. Suñer, C.H.P., Madrid, C.S.I.C., 1973.

[235] I. Kant, *La Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 2002, p. 181.

Las *Disputaciones Metafísicas,* la *Defensa de la Fe,* el Comentario al *De anima* de Aristóteles y el *Tratado de las Leyes* son, cada una en su materia, auténticas enciclopedias del saber griego, romano, patrístico, medieval, humanista y escolástico. Estamos convencidos de que los lectores interesados en profundizar en los fundamentos intelectuales de la cultura y del pensamiento occidental encontrarán en las obras de Suárez provechosas indicaciones y sugerencias para repensar los retos que nos plantea la sociedad contemporánea.

V. BIBLIOGRAFÍA

5.1. *BIBLIOGRAFÍA SUARECIANA*

Se divide este apartado bibliografico en dos secciones. La primera, tras recoger las obras completas de Suárez en latín, propone una relación de las obras filosóficas y jurídicas de Suárez traducidas al castellano. No se pretende exhaustividad sino facilitar el acceso a los textos. Se recogen después algunos de los compendios bibliográficos existentes desde los cuales acceder a la abundante historiografía suareciana. En último lugar, se recopilan las fuentes citadas a lo largo del presente capítulo.

5.1.1. Obras completas

FRANCISCI SUÁREZ, Opera omnia, ed. de S. Colleti, Venecia, Typographia Balleoniana, 1740-1750, 23 vols.

————, Opera omnia, Vives, L. (ed.), Paris, Nova, 1856-1877, 26 vols. (+ 2 de índices y 1 de opúsculos).

————, Índices, Francisci Suarez opera omnia, Caroli Berton Pris 1878, 2 vols., ed. de C. Berton, Bruselas, Culture et Civilisation, 1963, 2ª ed., 2 vols.

————, Opuscula sex inedita, ed. deJ. B. Malou, Bruselas, Greuse, 1859.

5.1.2. Traducciones íntegras en castellano de las obras filosóficas de Francisco Suárez

SUÁREZ, F. Disputaciones Metafísicas, ed. y trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid, Gredos, 1960-1966, 7 vols.

————, De legibus ac Deo legislatore. Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros –Las Leyes–, trad. de J. R Eguillor, Madrid, C.E.P.C., 1967-1968, 6 vols.

————, Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo, trad. de J. R Eguillor, Madrid, C.E.P.C., 1970-1971, 4 vols.

————, *De Anima. Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma,* trad. de C. Baciero y L. Baciero, ed. de S. Castellote, Madrid, 1978-1991, Fundación Xavier Zubiri, 3 tomos.

————, De Bello, Teoría de la guerra en Francisco Suárez, ed. de L. Pereña, Madrid, C. S. I. C., Madrid, 1954.

5.1.3. Repertorios bibliográficos

CAPITÃO, M. A., RAMOS DA MOTTA. "Bibliografía portuguesa de Suárez", *Revista portuguesa de filosofía*, 4 (1953), pp. 56-61.

COUJOU, J. P., *Bibliografía suareciana*, Pamplona, Eunsa, 2010.

CONZE, E. *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suárez*, Lipsia, Felix Meiner, 1928.

DE ALDANA, J. A., "El IV centenario del nacimiento del P. F. Suarez. Bibliografía", Archivo Teológico Granadino (1949), pp. 333-361.

DE SOLA, F. P., *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica, con ocasión del IV Centenario de su nacimiento 1548-1948*, Barcelona, Editorial Atlántida, 1949. Cf. ID. Manresa, 21 (1949), pp. 168-174.

ELOURDUY, S., "Bibliografía Suareciana". *Revista Nacional de Educación*, nº extra. (1943), pp. 16-28.

FICHTER, J., *Man of Spain. A Bibliography of Francis Suárez*, Nueva York, Macmillan, 1940.

GAYDOU, F., "Suárez. Ses ouvrages Philosophiques", *L'Univers*, núms. 5,13,22, (París, 1858)

————, "Notes et recherches d'un bibliophile sur les publications nouvelles des ouvrages de Suárez", *Etudes*, 3 (1861), pp. 333-345.

GRACIA, J. E., *Suarez on Individuation: A Select Bibliography of Recent Discussion on Suarez's Metaphysics*, Marquette University, Milwaukee, 1982.

ITURRIOZ, J., "Bibliografía Suareciana", *Razón y Fe* 606 (1948), pp. 479-497. Id.: *Pensamiento*, 4 (1948), pp. 603-638.

LAMALLE, E., "Suarez F., 1548-1617", *Bibliographia de Historia SJ. Archivium Historicum Societate Iesu*, pp. 17-20 (1948-1951).

MARTÍNEZ, L., "Suarez. Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1948-1950)". *Pensamiento*, 8 (1950), pp. 2-32.

MÚGICA, P., *Bibliografía suareciana* con una Introducción sobre el "Estado actual de los estudios suarecianos por Eleuterio Elorduy (S. J.), Granada, Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez, 1948, pp. 41-103.

MCCORMIK, J. F., "A Suarezian Bibliography", *The Jesuit Educat. Assoc. Proceed. Of the themt ann. Conv.* (1931), pp. 112-214.

MASTERSON, P. V., *Suarez and his times*, Washington, The Catholic University of America, 1933.

PÉREZ, A., "Fuentes para el estudio de Suárez", *Razón y Fe*, 47 (1917), pp. 442-457.

POLGAR, L., "Suarez F., 1548-1617". *Bibliographia de Historia SJ. Archivium historicum Societate Jesu (1952-1979)*, pp. 21-48.

PONCELA, A., *Francisco Suárez, lector de Metafísica Gamma y Delta. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis ont-teo-lógica a las Disputaciones metafísicas*, Celarayn, León, 2010, pp. 347-395.

POZO, C., "Teología española postridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio", *Archivo Teológico Granadino*, 29 (1966), pp. 87-121. (Suárez, pp. 104-108).

RIBADENEIRA, P., *Alegambe, F. Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Jesus Catalogus. Biblioteca Societatis Jesus [...] nunc ad annum 1642 concinnata, Anversa*, 1608.

RIEDL, C., "A Suárez Bibliography", en G. Smith (ed.), Marquette University, Milwaukee, *Thinkers of the Renaissance*, 1939, pp. 227-238.

RIVIÈRE, E. M. y SCORAILLE, R., *Suárez et son Oeuvre á l'Ocassion du Troisième Centenaire de sa Mort (1617-1917)*. I. La Bibliographie, Toulouse-Barcelona, Subirana, 1918.

RITTER, S., "Bibliographia suareziana", *Rivista di Filosofía Neo-Scolastica*, 10 (1918), pp. 141-143.

ROCAMORA, P., "Publicaciones del IV Centenario", *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez*. Dirección General de Propaganda, Burgos, Imp. Aldecoa, II, 1950, pp. 411-423.

SANTOS-ESCUDERO, C., "Bibliografía Suareciana de 1948 a 1980", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 337-375.

SOMMERVOGEL, C., Bibliothèque de la Compagnie de Jesús, Bruxelles-París, 1890-1900, 9 vols.

SCHUMTZ, J., "Francisco Suárez, (1548-1617), "Bibliographie Generale", [http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/bibsuarez.htm.]

SCHMUTZ, J., Penner, S. "Bibliography of works on Francisco Suárez", 1850-present: [http://www.sydneypenner.ca/bibA.shtml].

VV. AA., "Bibliografía Suareciana (Desde 1917 a 1947)", *Estudios Eclesiásticos*, 85 y 86 (1948), pp. 603-671.

5.2. *BIBLIOGRAFÍA CITADA*

5.2.1. Fuentes primarias

ABBOT, R., *Exercitaciones habitae in Academia Oxoniensis, contra Bellarminum et Franciscum Suárez, auctore Roberto Abbot, tum professore regio, nunc episcopo Sarisburiense*, Londini, 1619.

AQUINO, T. DE, *Suma de Teología*, Parte I-II, ed. de A. Martínez, D. González, L., López de las Heras, et al, Madrid, B. A. C., 1989, t. 1.

————, *Suma de Teología*, Parte II-II, ed. de A. Martínez, D. González, L. López de las Heras, et al, Madrid, B. A. C., 1990, t. 3.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de V. García, Madrid, Gredos, 1998.

————, *Política*, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 2007.

AVICENA, *Metafísica. La scienzia delle cose divine (dal libro della Guarigione)*, trad. de O. Lizzini, Milán, Bompiani, 2002.

BACON, F., *Ensayos de moral y política, políticos y morales*, trad. de A. Roda, Madrid, Imp. de M. Minuesa, 1870.

BECAN, M., *De Potestate regia et Pontifica*, Maguntiae, 1610.

BELARMINO, R., *Apologia Roberti Bellarmini S. R. E. Cardianalis pro responsione sua ad librum Iacobi magnae Britanniae Regis, ciuis titulus est "Triplici nodo triplex cuneus" in qua Apologia refellitur Praefatio monitoria regis ejusdem. Accessit eadem responsio iterum recusa quae sub nomine Matthaei Tortu anno superiore prodierat*, Roma, Zanettum, 1609.

CANO, M., *De Locis Theologicis*, ed. de J. Belda Plans, Madrid, B.A.C., 2006.

NIETZSCHE, F., *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, trad. de J. Etorena, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 1998.

————, *Los conceptos fundamentales de la metafísica.* Mundo - Finitud - Soledad, trad. de A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

HUARTE DE SAN JUAN, J., *Examen de ingenios para las ciencias, donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres, y el género de letras que a cada uno corresponde en particular*, ed de G. Serés, Madrid, Cátedra.

JACOBO I, *Apologia pro iuramento fidelitatis, primum quidem anónimos, nunc vero ab ipso Auctore, Serenissimo ac Potentissimo Principe Iacobo, Dei gratia magnae Britanniae, Franciae et Hiberniae Regis, Fidei Defensore, denuo edita. Cui praemissa est Praefatio monitoria, Sacratissimo Caesari Rodulpho II, etc. inscripta, eodem auctore*, Londres, Norton, 1609.

KANT, I., *La Metafísica de las costumbres*, trad, de A. Cortina, y J. Conill, Madrid, Tecnos, 2002.

LEIBNIZ, G. G., *Discusión Metafísica sobre el principio de individuación*, trad. de M. Beuchot U.N.A.M., 1986.

MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, trad. de M. A. Granada, Madrid, Alianza, 1995.

MAS, D., *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades*, trad. de H. Banyeres, Pamplona, Eunsa, 2003.

MONTAIGNE, M. DE, *Apología de Raimundo Sabunde*, trad. de E. Azcoaga, Madrid, Sarpe, 1984.
ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Obras Completas*, Madrid, Taurus y Fundación José Ortega y Gasset, 2009, vol. 9.
SÁNCHEZ, F., *Qué nada se sabe por el doctor Francisco Sánchez, médico y filósofo*, ed. de M. Menéndez y Pelayo, Madrid, Biblioteca Renacimiento, 1921.
SCIOPIO, G., *Ecclesiasticus auctoritati Regis Britanniae oppositus*, Hatbergae, 1611.
SOTO, D. DE, *Relección "De Dominio"*, trad. de J. Brufau, Publicaciones de la Cátedra "Francisco Suárez" de la Universidad de Granada, 1964.
SUÁREZ, F., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decen libros distributus*. Authore P.D. Francisco Suarez, Granatensi è Societate Iesu, Sacra Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum et reverendissimum D. Alphonsum Furtado de Mendoça Episcopum Egitaniensem. Cum variis indivibus, Conimbricae, *apud* Didacum Gomez de Loureyro, 1612.
————, *De Legibus* (II 13-20) *De Iure* Gentium, trad. de L. Pereña, V. Abril y P. Suñer, C. H. P., t. 14, Madrid, C.S.I.C., 1973.
————, *De legibus ac Deo legislatore. Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros –Las Leyes–*, trad. de J. R. Eguillor, Madrid, C.E.P.C., 1967-1968, 6 vols.
————, *Doctoris Francisci Suarez Granatensis e Societate Iesu, in regia Conimbricensi Academia olim primarii Theologiae Professoris emeriti. Opera Omnia quóruum Cathalogum vide lector in vita Authoris. I: De Divina Gratia tripartiti Pars Prima, continens Prolegomena sex, duosque priores de necessitate divinae gratiae ad honesta opera libros, Conimbricae, apud* Didacum Gomez de Loureyro, 1619.
————, *Disputaciones Metafísicas*, ed. y trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid, Gredos, 1960-1966, 7 vols.
————, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, trad. de C. Baciero y L. Baciero, ed. de S. Castellote, Madrid, 1978-1991, Fundación Xavier Zubiri, 3 vols.
————, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomas tomus primus*, Alcalá de Henares, ex Officina Typographica Petri Madrigalis, 1590.
————, *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo por Francisco Suárez, S. J.*, trad. de J. R. Eguillor, Madrid, C.E.P.C., 1970-1971, 4 vols.
————, Defensio Fidei III. (I: *Principatus politicus o la soberanía popular*),C.H.P., t. 2, trad. de E. Elourdy y L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1965.
VITORIA, F. DE, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, trad. de T. Urdánoz, Madrid, B.A.C., 1960.
ZÚÑIGA, D. DE, *Metafísica*, trad. de B. Bolado, Pamplona, Eunsa, 2008.

5.2.2. Fuentes secundarias

ANDRÉS, M., *Historia de la teología española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, t. 2.
ASTRAÍN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Razón y Fe, 1912-1925, 7 vols.
BAIRD, H. M., *The Huguenots and Henry of Navarre*, Nueva York, Scribner's Sons, 1886, t. 2.
BARRIENTOS, J., "Los tratados De Legibus y De Iustitia et Iure en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII", *Revista de Estudios*, 47 (2001), pp. 371-415.
CROFT, P., *King James*, Nueva York, Macmillan, 2003.
DESCAMPS, A. I., *Vida del venerable Padre Francisco Suarez, de la Compañía de Iesus* [...], Perpiñán, Joan Figerola, 1671.
DOIG, J., "Suárez, Descartes and the objective reality of ideas", *The New Scholasticism*, 51 (1957), pp. 350-371.

ELOURDY, E., "Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez, S. I.", *Archivo Teológico Granadino*, 33 (1970), pp. 5-78.

ESPOSITO, C., "Heidegger, Suárez e la stroia dell'a Ontologia", *Quaestio*, 1 (2001), pp. 407-430.

BUCHOLZ, R. y NEWTON K., *Early Modern England, 1485-1714: A Narrative History*, Hoboken (NJ), Blackwell Publishing, 2004.

FERNÁNDEZ, L., "Raíces loyoleas del Colegio de San Ambrosio de Valladolid", *Nueva Miscelánea Vallisoletana*, 1 (1998), pp. 17-52.

FOLGADO, A., "Los tratados De Legibus y De Iustitia et Iure en los autores españoles de los siglos XVI y XVII", *La ciudad de Dios*, 172 (1959), pp. 275-302.

FORTEZA, B., "La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes", *Convivium*, 11 (1998), pp. 40-79.

FUERTES, J. L., PONCELA, A., JIMÉNEZ, D., et al., *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*, Oporto, Húmus, 2013, Textos e estudos de Filosofía Medieval, 6.

GRABMANN, M., "Naturaleza Metodológica y actualidad de las "Disputaciones Metafísicas" de Francisco Suárez", en A. Poncela (trad.), *Azafea*, 8 (2006), pp. 149-179.

GRACIA, J., "The ontological status of the transcendental attributes of being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant", en J. A. Aertsen y A. Speer (eds.), *Was ist philosophie im Mittelater?*, Berlín, Walter de Gruyter, Miscellanea Medievalia, 26 (1998), pp. 213-225.

HARRIS, W. D., *King James VI & I*, Londres, Jonathan Cape, 1956.

ITURRIOZ, J., *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. I., Madrid, Imp. Aldecoa, 1949.

KAMEN, H., *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2011.

KURI, R., "Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y de la libertad", *Revista de Filosofía*, 38 (2008), pp. 79-101.

LAMANNA, M., "Sulla prima occorrenza del termine "ontología". Una nota bibliográfica", *Quaestio*, 6 (2006), pp. 557-570.

NOREÑA, C., "Suárez and Spinoza: the Metaphysics of modal being", *The New Scholasticism*, 45/3 (1981), pp. 348-362.

O'NEILL, CH. O. y DOMÍNGUEZ, J. M., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Madrid, Institutum Historicum, S. I. y Universidad Pontificia de Comillas, 2001, 4 tomos.

ORREGO, S., *La Actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca*, Pamplona, Eunsa, 2004.

PATTERSON, W. B., *James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge U. P., 1997.

PENA, M. A., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, B.A.C., 2009.

PONCELA, A., *Francisco Suárez, lector de Metafísica [gamma] y [lambda]: posibilidad y límite de la aplicación de la tesis Onto-teo-lógica a las disputaciones metafísicas*, León, Celarayn, 2010.

———, *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes en la Escuela de Salamanca*, León, Celarayn, 2010.

———, "Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los cursis philosophicus, *Caurensia*, VI (2011), pp. 66-101.

———, "Ens realis et realitas objectalis: La determinación suareciana del objeto de la Metafísica", en J. M. Meirinhos y P. Oliveira e Silva (eds.), *As Disputaçoes Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antología de textos*, Oporto, Húmus, 2011, pp. 65-89.

———, "Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existenciario de Martin Heidegger", *Veritas*, 56 (2011), pp. 175-205.

———, "Domingo de Soto: Análisis antropológico de la facultad del domino", *Anuario Filosófico*, 45 (2012), pp. 343-366.

————, "Francisco Suárez: Sobre la imaginación y el conocimiento perfecto", *Revista da Faculdade de Letras*, 29 (2012), pp. 85-101.

Robinet, A., "Suárez dan l'ouvre de Leibniz", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 191-209.

Scorraille, R. de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trad. de P. Hernández, Barcelona, E. Subirana, 1917, 2 tomos.

Stewart, A., *The Cradle King: A Life of James VI & I*, Londres, Chatto and Windus, 2003.

MORAL Y TEORÍA ECONÓMICA EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

ANTONIO ROLDÁN-PONCE

I. INTRODUCCIÓN

Los juristas y moralistas vinculados a la Escuela de Salamanca, como se ha mostrado a lo largo del presente libro, afrontaron durante los siglos XVI y XVII múltiples cuestiones éticas y prácticas en orden a la concreción del comportamiento cotidiano del individuo[1]. Fruto de sus esfuerzos será una teología nueva que enlazando con la mejor escolástica medieval incorporó sin embargo los valores humanísticos teniendo presente las circunstancias sociales de la Edad Moderna, un tiempo en el cual se hacía más difícil el acomodo de la tradición teológica y filosófica[2]. La dinámica de cambio generalizada en la sociedad de aquel tiempo estimuló sin duda la búsqueda de modelos intelectuales en mejor armonía con las nuevas realidades.

La relevancia de las contribuciones de los maestros salmanticenses al pensamiento occidental es notoria e indudable[3]. Diversos autores, sobre todo desde el pasado siglo, han demostrado la extraordinaria fecundidad de la Escuela de Salamanca en los campos de la teología, el derecho, la política, la filosofía, la antropología y, también, en la economía[4]. Se trata, naturalmente, de autores

[1] El tiempo de actividad de la Escuela ocupa buena parte de los siglos XVI y XVII. Considerando estrictamente la producción en materia económica de la Escuela, se admite como inicial el año 1526 en que Francisco de Vitoria accede a la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca; y como final se considera el año 1670, cuando publica el tercer tomo del *Cursus Theologiae moralis* Andrés de la Madre de Dios. Esta cronología es de autores de Salamanca y no de quienes en otros lugares continuaron con la metodología aquí iniciada. Por otra parte, considérese que del curso de Andrés de la Madre de Dios hubo reimpresiones hasta en el XVIII. Véase J. Barrientos García, "La escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres", *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 208, 2 (1995), pp. 1041-79 y *Repertorio de moral económica* (1536-1670), Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 84-85. Véase también, O. V. Pereyra, "Un estudio socio-métrico del tema de la moral económica y de su proyección en la Escuela de Salamanca, 1526-1670", *Historiografías: revista de historia y teoría*, 7 (2014), pp. 55-84.

[2] J. Santos del Cerro, "Moral y economía en la Escuela de Salamanca: el pensamiento de Bartolomé de Medina", *7 Congreso de Economía Regional de Castilla y León*, Soria, 2000, pp. 1862-71.

[3] X. Agenjo Bullón, F Hernández y P Juez, "La Escuela de Salamanca considerada desde el punto de vista de la web semántica y la información en la red", *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas: X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Universidad de Santiago de Compostela, 2013, pp. 199-218.

[4] A. A. Chafuen, *Faith and liberty: the economic thought of the late scholastics*, Lexington Books, Oxford, 2003.

religiosos que compaginaron sus labores académicas en el ámbito de la teología o el derecho con la labor de ministros de la Iglesia, moviéndose en el régimen de la ortodoxia católica y en un contexto histórico de oposición entre la tradición y los movimientos reformistas. Por eso, se han de tener en cuenta las circunstancias históricas dentro de las cuales se inscriben sus reflexiones y los planteamientos doctrinales con que la Iglesia abordaría las nuevas realidades económicas.

Convendrá distinguir a nuestro propósito dos esferas de interés respecto de los autores salmanticenses. Por un lado se trata de considerar sus ideas como parte de la historia del pensamiento económico; por otro, se trata de determinar la vigencia de sus aportaciones teóricas a la ciencia económica desde su punto de vista actual. En lo que tiene que ver con el primer aspecto, existen muchos estudios diseminados a lo largo de todo el siglo XX y hasta la actualidad, tanto de autores españoles como de otra procedencia. Sobre el segundo asunto, el de la validez conceptual, puede decirse que los autores salmanticenses son reivindicados de manera vigorosa por economistas que pudieran considerarse parte de la interpretación heterodoxa de la ciencia, especialmente por los seguidores de la corriente austriaca.

Los maestros salmanticenses podría decirse, pues, que no sólo habrían facilitado la sistematización del pensamiento económico sino que, de su ingenio, hicieron brotar conceptos que todavía hoy resultan plenamente válidos. Por ello se podría colegir que su estudio ha de formar parte del currículo universitario en los estudios de Economía en materias o asignaturas dedicadas a Historia de las Ideas y a las Teorías económicas. Sin embargo, desafortunadamente, no siempre esto es así. Además, con demasiada frecuencia el estudiante acaba su formación reglada sin capacidad de contrarrestar cierto cúmulo de prejuicios asentados ya como saber convencional recibido, quizás como consecuencia del muy denso currículo práctico universitario de las enseñanzas de Economía. Pero sea como fuere, la siempre necesaria reivindicación de sus conquistas intelectuales cuenta con el apoyo de grandes referentes de la ciencia económica y es parte indispensable de cualquier manual responsable de historia del pensamiento económico.

El hecho es que siendo el comportamiento humano el objeto de estudio de la ciencia económica, ésta implica una dimensión ética muy cierta. Y en este sentido, las originalísimas contribuciones de los maestros de la Escuela de Salamanca destacan por su potencia e influencia enérgica. En lo que sigue comenzaré por describir brevemente los elementos previos de Escuela y de situación socioeconómica de la época a fin de poder exponer subsiguientemente y de rentable forma enumerativa los grandes conceptos y argumentos económicos tratados por la Escuela. En último término, tras una sintética conclusión, expondré la Bibliografía general de la materia.

II. La escuela

No cabe desarrollar aquí más allá de lo estrictamente imprescindible cuestiones relativas al marbete "Escuela de Salamanca", que habría sido acuñado[5] por José Larraz a fin de englobar a aquellos autores que mediante la renovación temática y metodológica de la teología escolástica en la que se integraban originaron una verdadera corriente intelectual de enorme repercusión y vigencia; ni entrar en controversia acerca de la dimensión y estructura de la Escuela, o de si se trata de varias Escuelas[6]. El hecho es que se trata de autores que participaron en las principales empresas religiosas de la época, así el Concilio de Trento o el Catecismo Romano, y hubieron de ofrecer necesaria orientación ante los graves problemas sociopolíticos del siglo XVI, ya fuera la colonización americana, el derecho internacional, la propiedad[7] o el problema de la paz y la guerra[8]. Y también el hecho es que sin llegar a constituirse formalmente en institución, la Escuela integró a varias generaciones de maestros y discípulos directos, en su mayoría miembros de órdenes mendicantes (dominicos o agustinos) o clero regular (jesuitas) adscritos en origen al ámbito académico del prestigioso claustro de Salamanca. Por lo demás, la Escuela fue lugar de unidad y de disputa, al igual que de proyección

---

[5] Es sabido que sobre la autoría del término existe discusión, así como acerca de otros aspectos relacionados con el concepto, los autores y su área de acción. Véase A. Ullastres Calvo, "Martín de Azpilcueta y su comentario resolutorio de cambios", en *Anales de Economía*, octubre-diciembre, 1941 y, asimismo, al año siguiente, "Martín de Azpilcueta y su comentario resolutorio de cambios", en *Anales de Economía*, enero-marzo, 1942; J. Larraz López, *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Madrid, Aguilar, 1963; M Grice-Hutchinson, "El Concepto de La Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo", *Revista de Historia Económica/Journal of Iberian and Latin American Economic History (Second Series)* 7 (S1), 1989, pp. 21-26; J. Velarde Fuertes, "La Escuela de Salamanca y José Larraz", en *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 11 (2002), pp. 91-95; P. Schwartz Girón, "El legado de la escuela de economía de Salamanca: una estimación actual", en *Estudios de Historia de pensamiento económico: homenaje al Profesor Francisco Bustelo García del Real*, Madrid, Universidad Complutense, 2003, pp. 21-70; M. I. Zorroza, "Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca", en *Empresa y Humanismo*, XVI, 1 (2013), pp. 53-72. Puede tenerse en cuenta que los trabajos de Larraz López o Alberto Ullastres pueden relacionarse con el intento por parte de intelectuales vinculados al régimen franquista de crear referencias gloriosas del Imperio español con reinterpretación ideológica de la teología elaborada en Salamanca, como sugiere J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, B.A.C., 2000.

[6] J. Belda Plans, Ob. cit.

[7] "[...] la propiedad o dominio es la relación natural del hombre con las cosas, por eso existió siempre. De lo contrario no tendrían sentido virtudes como la liberalidad o la magnificencia, ni tendría razón de ser el precepto natural de no robar". Véase J. M. Zaratiegui, "La propiedad en algunos autores de la escuela de Salamanca", en *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 87-93.

[8] J. Belda Plans, Ob. cit.

y gran influencia e incluso expansión por el mundo hispánico o finalmente el conjunto de la cristiandad católica[9].

Se trata de un conjunto de pensadores entregados a la realidad de su tiempo, familiarizados con la compleja naturaleza de los fenómenos que acontecían y dispuestos a adoptar soluciones prácticas destinadas a guiar el comportamiento de la persona bajo el principio del bien común[10]. Ejemplo de ello es la amplia producción conceptual derivada de su preocupación por la moral económica.

III. El contexto socioeconómico

Los doctores salmanticenses se enfrentaron a los cambios inducidos por el primer capitalismo, la aparición del Estado moderno o el contacto con el Nuevo Mundo. Eran cambios que obligaban a considerar situaciones novedosas como la soberanía del pueblo, los derechos básicos de los indios colonizados y los problemas morales asociados al nacimiento de los mercados financieros internacionales[11]. Consideraron, pues, la relación entre el poder espiritual y el temporal en la vida social desde una profundidad doctrinal que afirmaba la primacía del derecho natural de origen divino al tiempo que subrayaban la legítima autonomía de lo temporal. Esta autonomía mantenía la relevancia de la Iglesia como garante ético ante los asuntos temporales[12].

---

[9] Según Barrientos García, el ámbito de la Escuela de Salamanca debe reducirse al conjunto de teólogos que, relacionados con el convento de San Esteban, desarrollaron actividades docentes y de investigación en la propia Universidad. Quedarían fuera otros autores que en ámbito más amplio proyectaron su pensamiento hacia el exterior. Vid. J. Barrientos García, *Repertorio de moral económica (1536-1670)*, ob. cit. Por el contrario, Pedro Schwarz considera que han de incluirse las contribuciones de "los teólogos franciscanos de las Universidades de París, Alcalá, Sevilla, Valladolid, o Coimbra, por los doctores de los Colegios de otras órdenes religiosas, como los centros jesuíticos de Évora y Roma y también por laicos". Vid. P. Schwarz Girón, Ob. cit. Todavía más amplia es la influencia según Fernández Álvarez, pues defiende que impartieron sus enseñanzas y escritos principalmente en universidades de España en los siglos XVI y XVII, pero también en universidades de Europa y América. Por tanto, esta clasificación incluiría las enseñanzas y publicaciones de escolásticos españoles tardíos en España y Europa y ultramar, América y Asia (Filipinas), que aplicaron el mismo enfoque para el estudio de las cuestiones económicas. Vid. A. M. Fernández Álvarez, "La evolución institucional de la propiedad y de los derechos subjetivos en los siglos XVI y XVII en España", en *Esic Market Economics and Business Journal*, 45, 2 (2014), pp. 357-88.

[10] J. Belda Plans, *Historia de la Teología*, Madrid, Palabra, 2010.

[11] R. Robledo Hernández y F. Gómez Camacho, *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca : una visión multidisciplinar : seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995*, Universidad de Salamanca, 1998.

[12] J. M. Zaratiegui, Ob. cit.

Es necesario tener presente una serie de elementos a fin de comprender contextualizadamente el pensamiento económico salmanticense. Es de recordar que a partir de los descubrimientos geográficos de españoles y portugueses, el comercio europeo se articuló alrededor de ciudades como Sevilla, Lisboa o Amberes, restándole importancia a las ciudades de la Liga Hanseática y las repúblicas italianas de Venecia, Génova o Florencia[13]. La población se incrementaría desde finales del siglo XV de forma sostenida hasta principios del XVII. Este fenómeno aconteció de manera similar en todo el continente europeo aunque a ritmos dispares. Paralelamente, se produjo un empobrecimiento de las clases inferiores, mientras que aumentaba la capacidad adquisitiva de las superiores. A ellas empezó a incorporarse una burguesía urbana en desarrollo que estimulaba la producción industrial y el comercio del primer capitalismo. Sin embargo, esta misma burguesía enriquecida tendería a convertirse en propietaria agraria, compartiendo gustos y prácticas económicas de la nobleza tradicional y reduciendo así el dinamismo mercantil[14]. En el campo, la modernización de las técnicas agrícolas mejoró una producción que se haría estable hasta el siglo XIX. Paradójicamente, pese esta mayor producción, se incrementó el precio del cereal, beneficiando a la minoría campesina libre de cargas y servicios. En este grupo, los grandes propietarios mejoraron venta y ganaron mercado urbano, pero la condición general del campesinado empeoró, agravó el sometimiento a los señores o forzó la huida a la ciudad haciendo aumentar en algo su población[15].

La formación de rutas comerciales atlánticas benefició a España y Portugal, especialmente tras el descubrimiento y conquista del continente americano[16]. Desde ese momento, comienza a entrar en España una gran cantidad de oro y plata canalizada al resto de Europa por rutas comerciales y financieras. Como consecuencia, hubo un alza sostenida en el nivel general de precios, con gran volatilidad de los tipos de interés y de cambio. A lo largo del siglo XVI España sufrió el mayor proceso inflacionista de toda Europa[17]. Condicionada por el hecho colonial, la economía castellana sufrió grandes transformaciones[18]. El

[13] J. Larraz López, Ob. cit.

[14] H. Lutz, *Reforma y contrarreforma*, Madrid, Alianza, 1992.

[15] Hay que considerar que este lento aumento de la población urbana se debe principalmente a que el modelo demográfico está caracterizado por altas tasas de mortalidad, especialmente infantil. Vid. E. Camps Cura, "Las migraciones locales en España (siglos XVI-XIX)", *Revista de Demografía Histórica*, 11, 1 (1993), pp. 21-40.

[16] F. Gómez Camacho, "El descubrimiento de América y su influjo en el pensamiento económico español", *Miscelánea Comillas*, 46, 88-89 (1988), pp. 189-206.

[17] H. Lutz, Ob. cit.

[18] A. García Sanz, "Auge y decadencia en España en los siglos XVI y XVII: Economía y sociedad en Castilla." *Revista de Historia Económica/Journal of Iberian and Latin American Economic History (Second Series)* 3(01), 1985, pp. 11-27.

encarecimiento de precios y la perspectiva del comercio con las Indias atrajo a España a numerosos comerciantes extranjeros, principalmente a Sevilla, que participarían en la gestión del comercio con las Indias[19]. Es bien sabido que la afluencia de estos mercaderes hizo que aumentase muchísimo la competencia, imponiéndose las mercaderías extranjeras y desincentivando la producción artesanal castellana[20]. Mientras las clases altas urbanas se beneficiaban del comercio y la producción manufacturera, se deterioró la situación de los estratos sociales más desposeídos[21]. De hecho, un número reducido de sociedades mercantiles controlaba el comercio de mercancías, minería, metalurgia, textil y prestación de servicios en el sector bancario y del transporte, gracias a los depósitos de dinero recibidos por una amplia red de sucursales y corresponsales en Europa y América. De esta forma se estimuló el comercio y tráfico de capitales mundialmente, articulándose un notable proceso de interrelación[22].

El fin de la Escuela comienza con la Guerra de los Treinta Años. En torno a esta época se inicia una paulatina decadencia. El conflicto religioso reduciría la influencia geográfica del pensamiento salmanticense. También se produjo declive del prestigio de sus métodos docentes e investigadores, en desacuerdo con la nueva orientación racionalista. Además, la universidad como institución creadora de conocimiento será sustituida por la sociedad de científicos o el colegio de jesuitas[23].

Desde comienzos del XVII se agrava la situación socioeconómica de España, coincidiendo con el colapso de la Hacienda Real. Acosada por las guerras y los altos precios, y sin posibilidad de subir más impuestos, se inició la devaluación del vellón con inevitables consecuencias inflacionistas que aumentaron los ya grandes desequilibrios de la economía española[24]. Se produjo un colapso industrial antecedido por la contención del crecimiento agrario. Las causas (derivadas de la altísima presión fiscal que encarecía precios y salarios, aunque éstos en menor medida) redujeron la competitividad de las manufacturas castellanas enfrentadas a una política estatal aperturista en relación a las importa-

[19] H. Kamen, *Imperio: la forja de España como potencia mundial*, Santillana, Madrid, 2004.

[20] E. Camps Cura, Ob. cit.

[21] Esto se observa en la dieta, pues el "pan, el vino y aceite son los mantenimientos que más gasta la gente pobre". Según Pedro de Valencia, cit. en un estudio sobre la cuestión fiscal en el pensamiento de la Escuela de Salamanca, en L. Perdices Blas y J. Revuelta López, "La cuestión fiscal en el pensamiento de la Escuela de Salamanca", *XVI Encuentro de Economía Pública: 5 y 6 de febrero de 2009*, Palacio de Congresos de Granada, 2009, p. 56. Habría que añadir el tocino, la manteca, el queso, la cebolla y el ajo. El consumo de carne se reduce muchísimo desde principios del XVI. véase H. Lutz, Ob. cit.

[22] A. García Sanz, Ob. cit.

[23] V. Navarro Brotóns, "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII", *Studia Historica: Historia Moderna*, 14, 2009.

[24] A. García Sanz, Ob. cit.

ciones. Mientras, las exportaciones serían principalmente de lana fina merina y otros productos agrarios como vino, aceite y aguardiente. Finalmente, se produjo un empeoramiento de las condiciones de vida de la población. Reducido su número por las epidemias de principios de siglo, padeció desabastecimiento por el fuerte descenso de la producción agraria que alcanzaría mínimos entre 1640 y 1650. Desde entonces hasta finales de siglo, los niveles de cosecha se estancarían mientras los precios del cereal continuaban su tendencia alcista[25].

Como es de notar, el análisis económico producido por la Escuela estuvo ligado a las circunstancias sociales: su dinamismo coincide con el periodo de expansión económica, su declive con la decadencia castellana de la primera mitad del XVII. Será a partir de este momento cuando la preeminencia recaiga en los arbitristas o proyectistas que (influidos también por el mercantilismo) dedicarían sus esfuerzos a salvar a España de la amenaza de ruina[26].

IV. Los maestros salmanticenses

Suele decirse que el origen del pensamiento salmanticense está en las enseñanzas de Francisco de Vitoria, Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta y Domingo de Soto, que ocuparon simultáneamente las principales cátedras de teología y derecho[27] e influirían sobre otros autores relacionados con las principales ordenes religiosas, como Melchor Cano, Bartolomé de Medina y Domingo Bañez entre los dominicos, Francisco Suárez y Luis de Molina entre los jesuitas, o Luis de León entre los agustinos. Pero la mera influencia entre autores no justifica la existencia de una escuela genuina. Se precisa una transmisión reconocida de doctrina y metodología. Lo cual se observa para el caso que nos ocupa por la relación personal entre maestros y discípulos que permite la conservación del legado salmanticense[28]; también la innovación basada en la reinterpretación conforme al humanismo cristiano de la obra de Tomás de Aquino; y en fin, una renovación temática resultado de la incorporación de asuntos cotidianos próximos a la inquietud mundana contemporánea: el derecho de gentes en relación a los indios americanos, el derecho internacional por el auge de los estados, la potestad civil y eclesiástica en la vida pública, las cuestiones morales en un contexto de religiosidad más individualizada, el problema

[25] Ibid.

[26] M Grice-Hutchinson, "Escolásticos y arbitristas en tierras de Castilla y León", *Actas del II Congreso de Economía Regional de Castilla y León: León, 22, 23 y 24 de noviembre de 1990.* León, 1991, pp. 43-49

[27] L. Pereña Vicente, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI.* Universidad de Salamanca, 1954.

[28] J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis,* Londres, Routledge, 1986. También en P. Schwarz Girón, Ob. cit.

de la guerra, el comercio con las Indias, el problema de los precios, la simonía y las cuestiones teológicas[29]. Si el núcleo original de la Escuela se encontraba en el convento dominico de San Esteban, que representaba el más importante centro teológico en España, desde allí Francisco de Vitoria (1485-1546) procedería a la regeneración de la teología escolástica[30]. Como dijimos, esta corriente se difunde desde este núcleo de Salamanca a otras universidades castellanas como Alcalá y Valladolid y a través de las órdenes religiosas, con la circulación de materiales académicos y la reimpresión de tratados, permitiendo la divulgación doctrinal desde España hacia Europa y América[31]. Vitoria, que trató con discípulos de Erasmo[32], desde la moderación de su pensamiento hizo suya la defensa de la dignidad, la libertad y los derechos de los pueblos, de las familias y de los individuos[33]. Tras obtener en 1526 la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, continuó utilizando la Suma de Tomás de Aquino como manual docente, al igual que había hecho en Valladolid[34]. Su estilo docente supuso gran novedad en Salamanca[35]. Dedicaba la mayor parte de sus clases a considerar lo más sustancial de cada tema, esbozando el resto del contenido como conceptos que luego desarrollarían los estudiantes[36]. Este método será suscrito por sus colaboradores y coetáneos diversificándose en muy diferentes líneas[37]. Sus lecciones extraordinarias y "relecciones" se conservarían casi en su totalidad gracias a las notas de sus discípulos. Estas le convierten en padre del Derecho Internacional Moderno[38]. La influencia de la enseñanza de Vitoria se

---

[29] M. A. Pena González, "Aproximación histórica al concepto 'Escuela de Salamanca'", *Salmanticensis* 52(1), 2005, pp. 69-119.

[30] A. Azevedo Alves y J. M. Moreira, "Business Ethics in the School of Salamanca", en C. Luetge (ed.) *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2013, pp. 207-25.

[31] M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, B.A.C., Madrid, 2009.

[32] L. Frayle Delgado, *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, San Esteban, Salamanca, 2004

[33] J. Belda Plans, 2000, Ob. cit.

[34] R. Hernandez, "The Internationalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto", *Fordham International Law Journal*, 15 (1991), pp. 1031-1059.

[35] De Francisco de Vitoria dijo Melchor Cano: "[...] podía tener discípulos más sabios que él, pero ni los más doctos de entre ellos enseñaban como él". Vid. M Rodríguez Molinero, "La doctrina colonial de Francisco de Vitoria, legado permanente de la Escuela de Salamanca", *Anuario de filosofía del derecho*, 8 (1991), pp. 43-76.

[36] R. García Villoslada, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria. Apud* Aedes Universitatis Gregorianae, Roma, 1938.

[37] M. A. Pena González, Ob. cit.

[38] J. B. Scott, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Nueva Jersey, The Lawbook Exchange, 2000.

transmitió a través de discípulos directos a Coimbra, a Roma[39], los Países Bajos, Inglaterra[40] y América[41], además del ámbito extraacadémico. La pprimera generación que aprendió directamente de él es la de Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Melchor Cano, Juan Gil de la Nava, Diego de Chaves, Vicente Barrón, Mancio de Corpus Christi y Martín de Ledesma.

Domingo de Soto representó al emperador Carlos V en las discusiones del Concilio de Trento[42]; en 1548 pasó a ser su confesor. Llegó a ocupar la cátedra salmanticense de Teología. Su obra más importante, *De Iustitia et Iure,* conoció casi una treintena de ediciones entre su publicación en 1557 y la primera década del XVII. Soto analizó numerosos problemas económicos, como la usura, los contratos, la actividad del intercambio, la determinación del precio justo y sus fluctuaciones[43].

Martín de Azpilcueta, catedrático en Salamanca y Coimbra, fue consejero papal (Pío V, Gregorio III y Sixto V). Mediante sus escritos como consejero y estudioso se ocupó de diversos asuntos relacionados con la sociedad de su tiempo. Son de destacar sus estudios sobre el precio justo, la teoría cuantitativa del dinero, la teoría del valor-escasez o ciertas ideas sobre la transitoriedad de las preferencias[44].

Diego de Covarrubias y Leyva estudió en Salamanca con Martín de Azpilcueta y Diego de Álava Esquivel. Catedrático de Derecho Canónico salmanticense y obispo y arzobispo, en 1572 entró a formar parte del Consejo de Castilla siendo nombrado dos años después presidente del Consejo. En la década de 1550 participó en la disputa sobre la esclavitud de los indios, apoyando las tesis abolicionistas de Bartolomé de las Casas.

El teólogo Melchor Cano, discípulo de Vitoria entre 1526 y 1531 en Salamanca[45], fue autor de numerosa e influyente obra teológica y ejerció de asesor

---

[39] R. de Roover, "Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith", *The Quarterly Journal of Economics* 69, 2 (1955), pp. 162-90.

[40] M. Ocaña García, "Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 191-220.

[41] O. Popescu, *Studies in the History of Latin American Economic Thought,* Londres, Routledge, 1997.

[42] De esta forma, el pensamiento salmanticense imbuirá el espíritu de la Contrarreforma. Sus aportaciones modificarán la tradicional doctrina medieval, con notable repercusión a la hora de considerar moralmente las actividades económicas y mercantiles de la época. Vid. P. Schwarz Girón, Ob. cit.

[43] J. Barrientos García, *Un Siglo de Moral Económica en Salamanca (1526-1629): I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto,* Universidad de Salamanca, 1985.

[44] Este concepto de preferencia temporal consideraría que los bienes presentes siempre se valorarían más que los bienes futuros de darse las mismas circunstancias.

[45] "Al parecer Vitoria durante estos años le cobró un especial afecto, llegando a ser su discípulo predilecto; reconocía en él grandes dotes intelectuales, al mismo tiempo que temía

de Carlos V y Felipe II en materia de administración de rentas y bienes de la iglesia española como forma de independencia frente a Roma. Melchor Cano, que defendió la armonía entre fe y razón, así como la necesidad de fundamentar racionalmente la fe a través de la razón teológica, se aplicó al establecimiento de la metodología argumentativa en relación a los diferentes ámbitos de discusión para demostrar las propias posiciones y refutar las contrarias[46].

La segunda generación de la Escuela de Salamanca la componen: Juan de Matienzo, Manuel de Acosta, Arias Pinelo, Juan de Orozco, Antonio de Padilla, Francisco Sarmiento de Mendoza, Diego Pérez de Salamanca, Bartolomé de Albornoz, Domingo Báñez, Pedro de Pravia, Tomás de Mercado, Bartolomé de Medina, Juan de Ribera, Luis de León, Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña, Francisco Suárez, Leonardo Lesio y Gregorio de Valencia, Pedro de Aragón, Pedro de Ledesma, Pedro Fernández, Juan de Roa Dávila, Enrique de Villalobos[47].

De este grupo, que incluye insignes figuras de la literatura española, destacarían las aportaciones económicas de Tomás de Mercado. Este teólogo, que obtuvo en la Universidad de Nueva España la cátedra de Prima de Teología, tiene como libro más difundido la *Suma de tratos y contratos*, escrito como respuesta a las dudas de conciencia que le habían formulado comerciantes y hombres de negocios de México y Sevilla[48].

El siguiente grupo lo conforman aquellos autores que manteniendo relación con Salamanca, donde habrían estudiado o sido profesores, no habiendo sido alumnos directos de Vitoria ni de ninguno de sus discípulos. Y finalmente, cabría establecer una última generación de autores que, además, no habrían tenido relación con la universidad de Salamanca pero se mostraron influidos, al menos parcialmente, por las ideas de la Escuela[49]. A este numeroso grupo

---

un cierto peligro de engreimiento personal al ser consciente de sus talentos y demostrar una precoz independencia de criterio frente a su maestro, ya en estos primeros años de aprendizaje" en J Belda Plans, *Melchor Cano : Teólogo y humanista (1509-1560)*, Fundación Ignacio Larramendi, 2013.

[46] M. Cano, *De locis theologicis*, Madrid, B.A.C., 2006. Vid. J. Belda Plans, Ob. cit.

[47] L. Perdices Blas y J Revuelta López, Ob. cit.

[48] T. de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977.

[49] Otros autores que pueden ser también incluidos en el círculo exterior, ya que reciben una influencia directa de la Escuela de Salamanca, pero que nacieron y publicaron sus obras en otras naciones de Europa, son: Portugal (Manuel Sa, Fernando Rebello, Baptista Fragoso, y Benito Pereira), Italia (Jacobo de Graffio, Juan Baptista Corrado, Paulo Comitoli, Marcelo Megalio, Bartolomé de San Fausto, Vicente Filliucci, Andrés Molfesio, Martín Bonacina, Vicente Cándido, Juan Inocencio Dicastillo, Zacarías Pascualigo, Francisco Amico, Tomás Tamburini, Carlo Mallet, Bartolomé Mastrio de Mendoza, y Antonio Diana); Francia (Valerio Reginaldo, Esteban Bauny, Luis Bertrand, Eligio Basseo, Francisco de Buena Esperanza, y Luis Bertrand

pertenece el jesuita Juan de Mariana, formado en Alcalá y que tras su itinerario académico por Italia, París y Roma, terminó en Toledo (1574), donde comenzó sus investigaciones sobre asuntos históricos, políticos y económicos.

V. Ideas y teorías principales

La profunda coherencia de la doctrina de la Escuela con el magisterio teológico de la Iglesia romana necesariamente había de determinar el enfoque de los estudios, cuyo objeto se basa en la libertad de cada persona de escoger y cambiar su vida para salvarse. Un objetivo transcendente que, sin embargo, no renuncia a la realidad pues el individuo libre sigue adscrito a una comunidad que lo acoge y condiciona; su libertad natural ha de protegerse a través de la acción de un sujeto político sometido a un conjunto de exigencias éticas y obedeciendo a las necesidades históricas de la comunidad a la que pertenece. La primacía de la libertad se asienta sobre el principio de justicia que emana del derecho natural, que no será un mero ordenamiento de normas inmutables y modélicas propias del derecho positivo[50].

Ello conduce al juicio subjetivo en la selección e interpretación de la información en torno a un acontecido dada la imposibilidad de aplicar la inferencia estadística. A ojos del investigador moderno, su metodología cualitativa conllevaría limitaciones ciertas dada la incertidumbre de las deducciones y la generalización de las conclusiones, frente a otras metodologías de investigación empírica más cuantitativas. Sin embargo, una corriente intelectual riquísima ha existido a este propósito. Acaso pueda afirmarse que ya desde la antigüedad griega los problemas derivados de la correcta asignación de recursos han sido tratados frecuentemente de manera rigurosa.

Las aportaciones de los maestros de Salamanca fueron muchas y fecundas[51] y son los considerados precursores del pensamiento liberal en sus vertientes política y económica[52]. Entre sus inquietudes las había motivadas por la vigorosa actividad económica del naciente capitalismo y el intenso tráfico

---

Loth); Bélgica (el ya citado Leonardo Lessio, Juan Malder, Francisco Sylvio, y Juan Wiggers); Holanda (Guillermo Herincx, y Martín Becano); Inglaterra (Gregorio Sayr); Escocia (Jacobo Gordoni); Alemania (Hernann Bussembaum); y Austria (Paulo Layman, y Adam Tanner). Véase A. M. Fernández Álvarez, Ob. cit.

[50] M. J. Rodríguez Puerto, "Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)." *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, 5 (2011), pp. 167-87.

[51] M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon, 1952; J. A. Schumpeter, Ob. cit.

[52] F. Pérez de Antón, "El legado de la Escuela de Salamanca", *Altar Mayor*, 157 (2014), pp. 61-71.

comercial entre Viejo y Nuevo Mundo. Esta circunstancia de gran actividad mercantil y financiera, gran productora de riqueza mediante prácticas especulativas ajenas al trabajo manual tradicional, motivó la reflexión de los autores escolásticos sobre la licitud moral de estas prácticas[53], sobre los principios de bien común y justicia.

El bien común determinaría las condiciones materiales de existencia y así la finalidad última del hombre en el horizonte transcendente de la salvación. Por su parte, la justicia sería el criterio organizador de la sociedad con funciones distributivas, correctivas y conmutativas que posibilitaban el equilibrio de las relaciones entre iguales. Ambos elementos se integran a través del "probabilismo": entre lo que "es" y lo que "debe ser" está el camino de lo que "puede ser". Esta doctrina teológica se sitúa entre la arbitrariedad de la conducta humana ajena a la exigencia racional y la aplicación rígida de los principios morales que anulan la voluntad individual[54]. Esta base dogmática permitió a los salmanticenses ofrecer una solución a los casos de conciencia, sin disolver la libertad humana en los extremos del azar o del determinismo[55].

Los salmanticenses retomaron el principio de la ley natural, superando las ya caducas enseñanzas de la escolástica medieval y desarrollando una nueva doctrina más apropiada para una sociedad en pleno desarrollo comercial y público que albergaba el nacimiento del moderno capitalismo. Además, adaptaron el derecho de gentes resolviendo cuestiones derivadas de la nueva relación entre la Corona y los pueblos americanos[56]. Estos autores eran parte de una tradición escolástica que se remontaba al siglo XII pero, integrando el conocimiento de las situaciones mercantiles de su época, formularon nuevos supuestos analíticos, desarrollando substancialmente los antiguos[57].

En forma y contenido, los tratados publicados por la escuela española continuaron la tradición escolástica con su constante apelación a la autoridad, su despliegue de referencias para apoyar incluso las proposiciones más triviales y, en fin, su amor por distinciones y definiciones sutiles[58]. Pero existe, por otra parte, un elemento radical en la concepción que los miembros de la Escuela de Salamanca tenían de la conducta económica el cual les diferencia del pensamiento económico clásico más ortodoxo. Efectivamente, el comportamiento económico del hombre no se ordena (o al menos no primordialmente) con la intención de estimular el éxito en la obtención de bienes materiales sino de acuerdo al bien del hombre. Es, por tanto, una concepción moral que, si bien

[53] R. Robledo Hernández y F. Gómez Camacho, Ob. cit.
[54] J. Santos del Cerro, Ob. cit.
[55] X. Agenjo Bullón, F Hernández y P Juez, Ob. cit.
[56] M. Grice-Hutchinson, 1952, ob. cit.
[57] P. Schwarz Girón, Ob. cit.
[58] R. de Roover, Ob. cit.

no es inconciliable con la eficiencia económica, tampoco se identifica con ella. Pues no todo lo que es eficiente es justo, ni todo lo justo eficiente. O como se puede leer en un manual de economía en el que colabora un reciente premio Nobel: "Decir que el resultado del mercado es eficiente no significa que dicho resultado sea necesariamente deseable"[59].

Antes de mencionar los elementos teóricos que se deben a la escolástica tardía salmanticense, es necesario mencionar ciertos aspectos metodológicos. Es frecuente encontrar la afirmación ya clásica de que la "paternidad de la ciencia económica" ha de reservarse al escocés Adam Smith[60] (Say, 1827). La preeminencia otorgada al autor escocés se debe a la opinión de considerarle como el primero en aplicar el análisis científico a los fenómenos económicos[61], pues éstos ya habían sido considerados previamente por autores desde época muy anterior[62]. Según algún autor[63], el "Newton de la Economía" trasladó los métodos de la física para el análisis de las *fuerzas* económicas y como tales consideró el hecho económico como desprovisto de consideración moral. Está afirmación carece de rigor, pues a pesar de la visión neoclásica Adam Smith *es* un

[59] P. Krugman, M. L. Olney y R. Wells, *Fundamentos de economía* Reverte, Barcelona, 2008.

[60] J. B. Say, *A treatise on political economy; or, The production, distribution and consumption of wealth*, John Grigg, Philadelphia, 1827.

[61] J. Millar, *An Historical view of the English government from the settlement of the Saxons in Britain to the Revolution in 1688, to which are subjoined some dissertations connected with the history of the government from the Revolution to the present time*, Londres, J. Mawman, 1818; L. Robbins, *A History of Economic Thought*, Princeton U. P., 1998.

[62] Ya en tablillas proto-cuneiformes mesopotámicas se encuentra información contable con referencias a productividad por unidad de trabajo *femenino*. Vid. H. J. Nissen, R. K. Englund y P Damerow, *Archaic Bookkeeping: Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*, University of Chicago Press, 1993. Hesiodo se preocupa de las fórmulas de uso de los factores económicos (Trever 1924), si bien hay que reconocer que no hay abstracción conceptual fuera de la consideración moral del trabajo pues el autor hace recomendaciones sobre las prácticas para la agricultura Hesiodos, "Los trabajos y los días." en J. B. Bergua (ed.), *La Grecia clásica*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1969, pp. 100-127. También véase A. A. Trever, "The Age of Hesiod: A Study in Economic History", *Classical Philology*, 19, 2 (1924), pp.157-68.

Por su parte, Platón considera entre otros conceptos el de la especialización y el dinero (Platón, *La República*, Madrid, Akal, 2008). Mientras, Jenofonte define la importancia de la división del trabajo (Jenofonte, *La Economía, y los medios de aumentar las Rentas Públicas de Athenas*, Benito Cano, Madrid, 1786). Aristóteles, la gran influencia escolástica, define el concepto de utilidad (Aristóteles, *La Política*. Alba, Madrid, 1987). Véase también G. Tozzi y A. Tribiani, *Economistas griegos y romanos*, México, FCE, 1968.

La preocupación por la economía llegará hasta la época medieval con autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Enrique de Friemar, Juan Buridán, Gerardo de Odonis o Bernardino de Siena. Véase RB Ekelund, y RF Hébert, *A History of Economic Theory and Method*, Long Grove, Waveland Press, 2013. Para una selección muy documentada del pensamiento económico antes de Adam Smith puede consultarse A. E. Monroe, *Early economic thought; selections from economic literature prior to Adam Smith*, Cambridge, Harvard U. P., 1951.

[63] J. Millar, Ob. cit.

moralista[64] que enlaza con Grocio y Samuel Pufendorf[65] y a través de estos con los autores escolásticos[66]. Ciertamente, el genio escocés sucumbió a la fascinación empirista, inspirándose en las fórmulas de Isaac Newton para considerar las relaciones económicas. También Quesnay se inspiró en la descripción de la circulación sanguínea de Harvey para construir su *Tableau économique*[67] considerando esto como identificación racional de las reglas inmutables de la justicia y del orden natural, las más ventajosas posibles para los hombres reunidos en sociedad[68].

Con todo, de acuerdo a los historiadores del Pensamiento Económico, y tras amplia acumulación de trabajos habida desde fines del XIX sobre la escolástica española, se considera que las principales aportaciones de ésta a la ciencia económica son el desarrollo de la teoría del valor y del precio, la integración de la teoría monetaria en la teoría general de los precios, la teoría cuantitativa del dinero, una teoría de los cambios de divisa, la doctrina general del interés y el análisis del sistema tributario. Esta labor se completa con contribuciones conceptuales en torno a la inflación o el interés bancario. Todas estas ideas son consecuencia de la reflexión sobre grandes cuestiones morales, derivadas del derecho natural y el bien común, como el justo precio, la usura y los tributos[69].

VI. Teoría del valor y del precio

En 1554, Diego de Covarrubias y Leyva expone la teoría subjetiva del valor al afirmar que "el valor de una cosa no depende de su naturaleza objetiva sino de la estimación de los hombres, incluso aunque tal estimación sea alocada". Así, "en las Indias el trigo se valora más que en España porque allí los hombres lo estiman más, y ello a pesar de que la naturaleza del trigo es la misma en ambos lugares"[70]. De esto resultaría la noción de que la principal fuente de valor fuera la utilidad[71] como concepto colectivo de bien común. La escolástica

[64] W. Samuels, M. F. Johnson, y W. H. Perry, *Erasing the invisible hand*, Cambridge U. P., 2011.

[65] J. Viner, "Adam Smith and Laissez Faire", *Journal of Political Economy*, 35, 2 (1927), pp. 198-232.

[66] R. de Roover, Ob. cit.

[67] J. A. Schumpeter, *Beiträge zur Sozialökonomik*, Böhlau Verlag, Wien, 1987.

[68] F. Quesnay, "Le droit naturel" *Journal de l'agriculture, du commerce & des finances* 2, 1765, pp. 4-35.

[69] M. Grice-Hutchinson, 1989, ob. cit.

[70] J Huerta de Soto, "Juan de Mariana y los escolásticos españoles", *Dendra médica. Revista de humanidades*, 12, 1 (2013), pp. 32-45.

[71] "Debe observarse, en primer lugar, que el precio se considera justo o injusto no en base a la naturaleza de las cosas consideradas en sí mismas –lo que llevaría a valorarlas por su nobleza o perfección–, sino en cuanto sirven a la utilidad humana; pues en esa medida las estiman los

tardía salmanticense considerará el conjunto de condiciones que hacen posible en una sociedad que cada uno pueda tratar de alcanzar su bien individual. En esta teoría de la utilidad se consideraría el uso que de los bienes quieren hacer los individuos y la importancia que les atribuyen[72].

En consecuencia y lejos de tener un valor fijo, el justo precio se determinaría por puja pública sin fraudes, restricciones o conspiraciones y en ausencia de regulación pública.

> [...] Porque el precio de los bienes no debe estimarse en base al lucro de los comerciantes o al daño de los mismos, sino en base a la estimación común en el lugar en el que se venden, consideradas todas las circunstancias concurrentes; y esto es así aunque los comerciantes, por falta de suerte o de habilidad, obtengan escaso beneficio o sufran pérdidas, o aunque obtengan grandes beneficios por haber tenido suerte o haber trabajado con pericia. Pues, ciertamente, las mercancías perecen o se deprecian para aquel a quien pertenecen, así como también se revalorizan para él, no para la República a la que se llevan o en la que se conservan y guardan[73].

De ello se deriva inevitablemente que la posición de los autores salmanticenses, como Domingo de Soto o Luis de Molina, se enfrenta a planteamientos más tradicionales que consideraban la existencia de un "precio justo" igual al coste de producción más una ganancia "razonable"[74]. Así, Luis de Molina considera que sobre el precio justo sería:

> [...] Falsa la opinión de Scoto, al que sigue Mayor. Estos autores afirman que el precio justo que deben seguir los comerciantes no es el que acabamos de exponer, sino que deben computarse todos los gastos en que incurrieron los comerciantes al comprar, trasladar y conservar los bienes; más aún, que debe computarse también el pago justo por los trabajos realizados y por la diligencia puesta por los comerciantes, así como los peligros a que se expusieron, de forma análoga a como se computarían si, motivados por la recompensa, sirvieran con su actuación a la República. Y añaden estos autores: si los comerciantes vendieran los bienes al precio que aproximadamente se sigue de aplicar este criterio, estarían vendiendo al precio justo, pero si lo superasen notablemente, estarían vendiendo a un precio injusto[75].

Se afirma pues que el valor no está determinado por el coste sino que es consecuencia de una utilidad determinada subjetivamente por los actores

---

hombres y tienen un precio en el comercio y en los intercambios" (L. de Molina, *La teoría del justo precio*, Valladolid, Maxtor, 2011).

[72] Zaratiegui, Ob. cit. p. 90.

[73] Ob. cit.

[74] R. de Roover, Ob. cit.

[75] Ob. cit.

económicos, considerando la satisfacción de sus necesidades. Esta utilidad no es la mera propiedad de los bienes sino el uso de ellos por parte de los individuos, y viene expresada por su "deseabilidad" o "apetencia" (*complacibilitas*). Se distinguen así dos facetas del valor: la de uso y la de intercambio. La primera subjetiva y determinada por la utilidad. La segunda por la concurrencia de los agentes que considerarán la escasez del bien y su relativa utilidad[76]. El valor de intercambio es variable y equivaldrá a cualquier precio determinado en el tanteo competitivo. Como consecuencia el precio estimado resultante será justo y, puesto que las condiciones que determinan la utilidad son variables, no podrá ser fijo. De tal forma, se considera que la injusticia y el daño proviene de cualquier forma de manipulación del precio, ya sea por la acción de monopolios o del Estado[77].

La opinión de Luis de Molina se basa no sólo en la acumulación de doctrina sino en el análisis empírico de la realidad de su tiempo, puesto que se entrevistó con los comerciantes para informarse de sus métodos (por ejemplo, en la compraventa de lana). La elaboración de su doctrina se basa pues en una descripción detallada del capitalismo naciente, reconociendo los elementos especulativos que determinarían la actividad comercial e industrial[78].

VII. La teoría monetaria

Aspecto importante es el relativo al dinero. Los salmanticenses desarrollaron una teoría metalista, dado que en esta especie el dinero es altamente intercambiable, evitando los problemas del trueque. Por ello, se aboga por evitar la adulteración de la moneda, pues la inevitable devaluación generada impide su función comparativa y así transmisora del valor de los bienes intercambiados. Manteniéndose la calidad de la moneda, su apreciación o depreciación se deberá únicamente a la mayor o menor cantidad de ésta.

Por otra parte, los títulos que acreditaban depósitos bancarios se intercambiarían como moneda. Este principio lo indica Luis de Molina, que dice:

> [...] a los banqueros se les abona el dinero de dos maneras: una, en metálico, entregándoles las monedas; y otra, por letras de cambio, o cualesquiera otras letras que se les den, en virtud de las cuales el que ha de pagar la letra pasa a deber al banco la cantidad que en ella se indica que se abonará en la cuenta de quien ingrese la letra en el banco[79].

[76] J. A. Schumpeter, Ob. cit.

[77] L. de Molina, Ob. cit.

[78] J. A. Schumpeter, 1986, Ob. cit.

[79] Citado por J. Huerta de Soto, "La teoría bancaria en la escuela de Salamanca", *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 11 (2002), pp. 97-119.

Los documentos a los que se refiere Luis de Molina serían los *chirographis pecuniarum*, utilizados para abonar las transacciones en las ferias de la época. De tal forma que:

> [...] aunque son muchas las transacciones que se realizan en metálico, la mayor parte se hacen mediante documentos que acreditan, bien que el banco les debe a ellos, bien que acepta pagar, quedando el dinero ingresado en el banco. [...] Estos pagos suelen llamarse "a la vista", porque el dinero debe pagarse en el momento en que se presente y se lea la letra[80].

Además, también Luis de Molina indicaría que el volumen total de transacciones monetarias efectuadas en una feria se pagarían utilizando el dinero generado por los bancos con sus anotaciones de depósitos y la emisión de cartas de cambio sobre estos. Así:

> [...] mediante documentos firmados la mayor parte de las transacciones que con anterioridad se hacen; pues el dinero no es tan abundante como para que pueda comprarse al contado la cantidad enorme de mercancías que allí se llevan para vender, si es que se ha de pagar en metálico, ni para que se puedan llevar a cabo tantos negocios[81].

Se trataría, pues, de la definición del multiplicador monetario o multiplicador bancario que considera un aumento de la masa monetaria creada mediante reserva fraccionaria de depósitos bancarios.

VIII. TEORÍA CUANTITATIVA DEL DINERO

Los autores salmanticenses también ofrecen una teoría cuantitativa del dinero que permite resolver conceptualmente los problemas normativos y prácticos derivados de la acuñación, cambio de divisas, movimientos internacionales de metales preciosos, bimetalismo y crédito. Su interpretación sería coherente con las consideraciones éticas de respeto a la libertad individual frente al poder del Estado, por encima de elementos de política monetaria que favoreciesen los intereses políticos estatales.

Martín de Azpilcueta sería el padre de la teoría cuantitativa del dinero[82], pues enuncia que el valor de la moneda varía en relación inversa a su oferta o cantidad de moneda disponible:

---

[80] Ibid.

[81] Ibid.

[82] J. Huerta de Soto, "New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca", *The Review of Austrian Economics*, 9, 2 (1996), pp. 59-81. Igualmente, J. Larraz López, Ob. cit. Véase también M. N. Rothbard, "New light on the prehistory of the Aus-

> [...] en las tierras do ay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aun las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia del; como por la experiencia se vee que en Francia, do ay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos, y trabajos; y aun en España, el tiempo, que avia menos dinero, por mucho menos se davan las cosas vendibles, las manos y los trabajos de los hombres, que despues que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo qual es, que el dinero vale mas donde y quando ay falta del, que donde y quando ay abundancia [...][83].

Además de este magnífico trabajo, Martín de Azpilcueta también elaboró ideas sobre la teoría de valor-escasez, estrechamente relacionada con su pensamiento sobre el dinero. El profesor salamantino afirmaba que "toda mercancía se hace más cara cuando su demanda es más fuerte y su oferta más escasa".

Tomás de Mercado retomará esta idea diciendo que:

> [...] es de advertir no ser lo mismo el valor y precio del dinero y su estima. Ejemplo clarísimo es esto: que en Indias vale el dinero lo mismo que acá, conviene a saber, un real treinta y cuatro maravedís, un peso de minas trece reales, y lo mismo vale en España. Mas, aunque el valor y precio es el mismo, la estima es muy diferente entrambas partes, que en muchos menos se estima en Indias que en España. La calidad de la tierra y su disposición lleva de suyo que, en entrando uno en ella, se le engendra un corazón tan generoso en esta tecla que no tiene una docena de reales en más que acá, a modo de decir, una de maravedís. Tras las Indias, do en menos se tiene es en Sevilla, como ciudad que recibe en sí todo lo bueno que hay allá; luego, las demás partes de España. Estimase mucho en Flandes, en Roma, en Alemania, en Inglaterra. La cual estima y apreciación se causa, lo primero, de tener gran abundancia o penuria de estos metales, y como en aquellas partes nace y se coge, tiénese en poco, que aun los hombres, según el refrán, no se honran ni se estiman comúnmente en su patria[84].

IX. TEORÍA DE LOS CAMBIOS DE DIVISA

Como resultado del análisis del fenómeno de transacciones monetarias entre los territorios americanos, España y el resto de Europa, Domingo de Soto dirá:

---

trian School", en Edwin Dolan (ed.), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Kansas City, Sheed & Ward, 1976, pp. 52-74.

[83] Este texto, perteneciente al trabajo *Comentario Resolutorio de Usuras* demuestra que Martín de Azpilcueta se anticipó doce años al texto de Jean Bodin escrito en 1568, donde reflexiona sobre las variaciones de precios que se empezaban a sentir en Europa. Citado por R. Anes Alvarez de Castrillón, "Economía colonial, metales preciosos y formulación de la teoría cuantitativa del dinero", en *Liber amicorum. Profesor Don Ignacio de la Concha*, Universidad de Oviedo, 1986, pp. 89-93

[84] T. de Mercado, Ob. cit.

> [...] mientras era más abundante la moneda en Medina más desfavorables eran los términos de las tasas de cambio y más altos los precios que deben pagarse por cualquiera que desea mandar moneda de España a Flandes ya que la demanda de moneda es menor en España que en Flandes. Y mientras la moneda sea más escasa en Medina menos es lo que tendrá que pagar porque más gente quiere moneda en Medina que mandarla a Flandes[85].

Tomás de Mercado tiene el mismo parecer sobre la inflación monetaria, sugiriendo una explicación que anticipa los términos de cambio en la economía internacional:

> [...] de Sevilla a Medina y a Lisboa y a cualquier parte, lo que hace bajar o subir la plaza es la abundancia o penuria de la plata: si hay mucha, andan bajos los cambios; si poca, crecen. Y está claro que la abundancia o falta causan se estime en mucho o se tenga en poco. Do se sigue que si estimarse en Sevilla la moneda en esta coyuntura más que ahora un mes, por algún evento, basto a mudar la plata y aumentarla, y, en abundando, bajara, que la misma estima es fundamento do siempre estriban y se fundan estos negocios[86].

Finalmente, Martín de Azpilcueta explicaría las causas de las variaciones de los cambios internacionales cuando sugiere que el:

> [...] respecto que hace subir o baxar el dinero, que es de aver gran falta y necesidad copia del, vale más donde o quando hay falta del, que donde ay abundancia... Lo tercero, que (siéndolo al igual) en las tierras, do ay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aún las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia del como por la experiencia se ve que en Francia, do ay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos; y aun en España el tiempo que había menos dinero, por muchos menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo qual es que el dinero vale más donde y quando ay falta del, que donde y quando ay abundancia[87].

Estas palabras expresan claramente la primera versión de la teoría de la paridad del poder adquisitivo. Así se afirma que el nivel de precios en España es mayor que en Francia y por ello surge la diferencia de valores de las dos monedas: la diferencia de precios es consecuencia de la diferencia de cambios[88].

---

[85] D. de Soto, *Tratado de la Justicia y el Derecho*, Madrid, Reus, 1926.

[86] T. de Mercado, Ob. cit.

[87] M. de Azpilcueta, *Comentario resolutorio de cambios*, Madrid, CSIC, 1965.

[88] M. J. González, "El contexto genético del pensamiento económico en Castilla durante el siglo XVI", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 17-31; P González Murias, "La paridad de poder adquisitivo: concepto y evolución histórica", *Estudios de economía aplicada*, 9 (1998), pp. 79-402.

X. DOCTRINA GENERAL DEL INTERÉS

Durante siglos los teólogos y moralistas católicos mantuvieron una identificación entre el interés y la usura. Desde la moderación, los autores salmanticenses considerarían la posibilidad de una compensación pecuniaria por el préstamo de dinero. Se produjo una evolución correspondiéndose a la dinámica de una realidad económica en expansión, la cual requería el establecimiento de un sistema crediticio solido y legitimado. Tomás de Mercado, tras afirmar que el préstamo, nacido de la solidaridad humana y como acto de misericordia y liberalidad con que el hombre semeja al Divino, si va con interés "realmente será arrendamiento, no préstamo, aunque se lo llamen", añade: "El préstamo verdadero y puro no se puede ejercitar sino ahidalgadamente, sin llevar ganancia por ello"[89]. A su juicio:

> [...] cuando esta regla se quebranta o traspasa, llevando interés por prestar dinero, oro y plata, con las demás que siempre nombramos (cereales, animales, ropa, etc.), entonces se comete pecado de usura. [...] Injusticia es llevar por la mercancía más de lo que vale, pero usura es llevar precio por lo que no tiene precio ni vale. [...] Do se colige que gana sin causa y, por consiguiente, lo roba, cogiéndose contra justicia la hacienda del otro[90].

Contra esta ganancia por el mero préstamo, Tomás de Mercado argumenta:

> Dirás que me diste materia con que pudiste ganar; también me diste materia con que pudiste perder, que la moneda sin la industria humana y la ventura fingida, que dicen, indiferente es de suyo y expuesta. Demás de esto, yo confieso me diste materia con que ganase, pero no valía esta materia, que es los dineros, sino cien ducados, que ya te de vuelvo. ¿Por qué me llevas diez más? Si dices que por lo que gané con los ciento, no tienes tampoco derecho para participar de mi ganancia. Pregunto, si perdiera, como muchas veces sucede, con tus ciento, ¿habrías de ser partícipe de la pérdida?[91]

Por su parte, Martín de Azpilcueta trató los comportamientos usurarios de los mercaderes, cuyos beneficios dependían de la intensidad de los intercambios monetarios realizados. En general, condena el cobro de intereses en los préstamos, aunque matizando ciertas situaciones especiales: la de lucro cesante[92], la de daño emergente y, con especiales cautelas, las que podrían ser

[89] J. Calvo González, "La doctrina de la usura en la escolástica del siglo XVI en España y su recepción en Indias", *Verbo*, XXI, 209-210 (1982), pp.1083-1108.

[90] J. Calvo González, Ob. cit.

[91] J. Calvo González, Ob. cit.

[92] Este lucro cesante es claramente el mismo concepto del coste de oportunidad debido a David Ricardo.

consideradas como de *periculum sortis*. También consideró el tipo de interés nominal diferenciándolo del real en relación al aumento de los precios. Así, no constituiría usura la recepción de un interés nominal equivalente a la tasa de inflación puesto que el tipo de interés real sería nulo[93].

Sin embargo, Francisco de Vitoria admitiría la legitimidad de la compensación (siempre que mediara la buena fe y en ausencia de fraude y de dolo) cuando el hecho del préstamo impidiera que el prestamista obtuviese un beneficio que habría alcanzado de disponer del dinero o la cosa objeto del préstamo[94]. Además, Vitoria admitiría que se diera compensación al prestamista que sufriera detrimento como consecuencia del préstamo, siempre que tal compensación hubiera sido pactada con anterioridad. De no ser así, no vería claro la posibilidad de exigir cantidad sobreañadida al capital[95].

Similar planteamiento encontramos en Domingo de Soto, que añadía que el prestamista advirtiera al prestatario que, producido algún daño, suya sería la oportuna compensación. En ausencia de la advertencia, puede suponerse que el que recibiera el préstamo no se comprometería a la obligación de compensar. Por tanto, sería imprescindible para exigirla que se recogiese en el contrato de préstamo. Si hubiese imposibilidad de prever el daño, no podría haber obligación de compensarlo, con lo que la simple devolución de lo recibido en préstamo bastaría para su satisfacción[96].

Estos elementos enlazan con una perspectiva *sociológica* de la economía en la cual las instituciones sirven al principio del bien común que es el de la comunidad, entendida ésta como el conjunto de individuos. Los fundamentos éticos derivan en ciertas proposiciones normativas que rigen la relación entre hombre y estado[97].

XI. ANÁLISIS DEL SISTEMA TRIBUTARIO

Durante el siglo XVI se producen numerosos cambios en la organización hacendística de los principales países por sus crecientes necesidades de financiación derivadas del proceso de configuración estatal y las consecuentes rivalidades que tuvieron como resultado el enfrentamiento bélico. El proceso se

[93] J. de la Iglesia García, "Martín de Azpilicueta y su Comentario resolutorio de cambios", *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía*, 789 (2000), pp. 77-84.

[94] J. M. Garrán Martínez, "La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Anales de estudios económicos y empresariales*, 4 (1989), pp. 123-34.

[95] J. M. Garrán Martínez, Ob. cit.

[96] J. M. Garrán Martínez, Ob. cit.

[97] J. A. Schumpeter, 1986, Ob. cit.

iniciaría en Castilla con la llegada de Felipe el Hermoso, pero tendría un gran impulso con Carlos I y Felipe II[98].

Durante este tiempo se creó gran cantidad de figuras impositivas que por su creciente complejidad terminaron por generar ineficiencias en la administración del Consejo de Hacienda. No había para las Españas un arancel exterior común y, además, múltiples aduanas internas fragmentaban el mercado hispano. Por otra parte, existían distintos derechos municipales reglando de manera muy desigual las transacciones comerciales. El mayor peso de la carga fiscal recaía sobre la población más empobrecida, pues se mantenían ciertos privilegios para la nobleza y el clero que los eximían del pago de impuestos.

Dado el creciente gasto, durante el siglo XVI y el XVII se incrementó la presión fiscal provocándose una serie de conflictos de los cuales se hicieron eco los autores salmanticenses. Para éstos resultaba evidente la insuficiencia y el desorden del régimen hacendístico. Indicaron la regresividad del sistema de cargas, así como el abuso y corrupción en el cobro y la gestión. Admitieron la obligación del pago de tributos, pero sometida a naturaleza justa, no lesiva del bien común. De ser así, no se estaría obligado al pago de los incrementos sobre impuesto justo antiguo.

Un impuesto sería justo si hubiese sido establecido por autoridad competente (causa eficiente) y con objeto de satisfacer el bien común (causa final justa) basado en la defensa, la justicia y la búsqueda de la prosperidad. Además, habría de ser general y proporcional (causa formal) respetándose las exenciones de la nobleza y el clero si fueren legítimas y sugiriendo la de los pobres[99].

XII. INFLACIÓN

En 1550, Diego de Covarrubias y Leyva en su tratado *Veterum Collatio Numismatum* estudia la historia de la devaluación del maravedí castellano, recogiendo gran cantidad de estadísticas sobre la evolución de los precios. En este documento queda enunciada la teoría cuantitativa del dinero, aunque todavía no hubiera una teoría monetaria[100].

Tomás de Mercado, que se movió con familiaridad desde su niñez en el mundo de los mercaderes de su Sevilla natal, y que conocía, también por experiencia propia, las consecuencias económicas del descubrimiento de América,

---

[98] E. Hernández Esteve, "Estructura y funciones del Consejo de Hacienda de Castilla durante su proceso constituyente (1523-1525)", *Cuadernos de investigación histórica*, 8 (1984), pp. 35-64.

[99] L. Perdices Blas y J. Revuelta López, Ob. cit.

[100] J. Huerta de Soto, 2002, Ob. cit.

acentuó la importancia del crecimiento de la demanda como motor principal de la subida generalizada de los precios[101].

Por otra parte, Martín de Azpilcueta explicó que el aumento de los precios era resultado del incremento de la oferta monetaria experimentada en Castilla por la afluencia masiva de metales preciosos procedentes de América. Así nos dice que:

> [...] en las tierras do ay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aún las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia del; como por la experiencia se ve que en Francia, donde ay menos dinero que en España, vale mucho menos el pan, vino, paños, manos y trabajos; y aun en España, el tiempo, que avía menos dinero, por mucho menos se davan las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo cual es, que el dinero vale más donde y cuando ay falta del, que donde, y cuando ay abundancia[102].

XIII. RAZONES PARA VOLVER HOY SOBRE EL PENSAMIENTO DE LOS CLÁSICOS SALMANTICENSES

Los doctores salmanticenses demostraron extraordinaria capacidad para reconocer los asuntos socioeconómicos más relevantes. Las cuestiones referidas a los derechos de propiedad, el papel del gobierno, los impuestos, el presupuesto público, el déficit público, el endeudamiento del Estado, la relación entre los precios y los costes, el precio de mercado, los tipos de interés, la alteración del valor de la moneda o el comercio internacional. Además consideraron las normas morales por las que la persona (individuo libre) debe regir su comportamiento económico. Sus decisiones afectarían al colectivo y viceversa.

El estudio de las aportaciones conceptuales realizadas por los autores de la Escuela de Salamanca tiene una importancia capital en el contexto de redefinición que la Economía como ciencia social lleva a cabo de manera continua. Como en cualquier otra disciplina, los avances del conocimiento se realizan sobre aportaciones desde ámbito diversísimo, pero frecuentemente influido por un contexto particular. Es decir, el hecho biográfico incide en la mentalidad del economista determinando sus intereses, objetivos y resultados. El interés radica en comprender determinadas situaciones y comportamientos con el objetivo de predecir acontecimientos futuros similares mediante el aislamiento de ciertos elementos causales. La mejora de los resultados obtenidos ha de basarse en un refinado uso de los métodos. De tal forma que la experiencia propia y el conocimiento de la ajena, vengan a suponer principios fundamentales de la metodología, el análisis y la interpretación.

---

[101] J. de la Iglesia García, Ob. cit.

[102] Citado en J. Huerta de Soto, Ob. cit.

Por ello, el conocimiento de las aportaciones teóricas pretéritas es una de las claves del progreso, pues no se trata de reiniciar el camino ya andado. Ciertamente, la excusa de la especialización puede ser una tentación para obviar las ideas del pasado. Sin embargo, como diría Ortega, aunque el que hace ciencia requiera especializarse, la "ciencia no es especialista". Esto es, un mayor conocimiento de la ciencia que se ejerce permite identificar mejor "las condiciones históricas de su perduración"[103].

El economista, desde sus primeros años de formación universitaria en la ortodoxia de su disciplina, suele sufrir una irresistible atracción por el examen y la explicación de los fenómenos económicos mediante teoremas operacionalmente significativos. A través de las relaciones de causa-efecto de agentes de comportamiento racional (entendido éste como aquel que aumenta su provecho) se describen, prueban y prevén determinados sucesos con modelos cada vez más refinados. La explicación teórica busca leyes en los fenómenos. La abstracción matemática y el método cuantitativo exhaustivo trituran la realidad en datos esenciales sometidos al análisis empírico que será resuelto de forma positiva. Esta es la corriente positivista, emuladora de los métodos de las ciencias naturales en busca del control, la predicción exacta y la experimentación[104].

La perspectiva positivista trata de renunciar a los juicios de valor, pues siendo éstos inverificables, no pueden ser objeto de estudio científico. De tal forma, los modelos económicos erigen argumentos que definen el comportamiento de los agentes económicos como fenómeno cuasi natural regido por la eficiencia[105] y la maximización de utilidades. Sin embargo, sucede que los modelos de la ciencia económica no son meramente la explicación de un porqué; son propios de la actividad volitiva del ser humano, diferenciándose radicalmente de las explicaciones del fenómeno natural. Existe una motivación que se genera en el pensamiento y se somete una reflexión, tras la cual el sujeto considera posibilidades y concreta un acto. Aunque la ciencia económica "no trate la totalidad de la naturaleza del hombre [...], sino sólo aquella que desea poseer riqueza y que es capaz de comparar la eficacia de los medios para la

[103] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Rev. de Occidente-Alianza, 1999.

[104] N. Barry, *The tradition of spontaneous order*, Menlo Park, Inst. for Humane Studies, 1982.

[105] Al distribuir recursos en una sociedad puede pasar que algunos de sus miembros queden insatisfechos. Para evaluar la satisfacción (medida en utilidad) se apelaría al principio de eficiencia paretiana: se dice que una distribución es eficiente en el sentido de Pareto si no hay una alternativa tal que al menos un individuo esté mejor sin que nadie esté peor. Este principio implica el juicio de valor sobre una distribución, aunque esta eficiencia no implique en ningún caso un ideal de justicia. Un ejemplo de tal evaluación se puede encontrar en A. Charnes, W. W. Cooper y E. Rhodes, "Measuring the efficiency of decision making units", *European journal of operational research*, 2, 6 (1978), pp. 429-444.

obtención de ese fin"[106], el individuo elige sus objetivos económicos, es responsable del resultado de sus actos y las motivaciones están socialmente condicionadas por estímulos extraeconómicos.

Por tanto, desde el momento en que el economista va más allá de la descripción, sugiriendo una recomendación, hace suyo el problema que supo definir uno de los referentes fundamentales de su ciencia en el siglo XX: el que surge de combinar la eficiencia económica, la justicia social y la libertad individual[107]. Ciertamente, la modelización económica proporciona un dispositivo matemático para razonar acerca de la distribución de recursos. Este razonamiento sería aquel que determina el objeto de la ciencia económica. Así, la definición sobre la disciplina que literal o modificada en algún aspecto aparece usualmente en manuales universitarios sería la del conocimiento sistematizado "que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos"[108]. Los fines son necesidades que integran dimensiones diferentes que permiten ubicar el quehacer humano entre lo que se vive y lo que se quisiera vivir, entre lo que es y lo que debería ser. El hombre busca en esta relación un impulso que lo libere de las necesidades presentes.

Además, el economista no sólo sugeriría argumentos normativos. Desde el período de entreguerras del siglo XX, intervendrá políticamente en la vida de las sociedades controlándolas de muy diversos modos con arreglo a designios regulados. También, obedeciendo a las mismas razones de costo-beneficio, el análisis económico ha incorporado manifestaciones complejísimas del comportamiento humano, desde el voto en una elección política[109] a las tendencias afectivas[110] o criminales[111] del individuo.

---

[106] J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Cosimo, Nueva York, 2007, p. 111.

[107] J. M. Keynes, *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988.

[108] L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2007, p. 15. Lionel Robbins, autor nacido en Gran Bretaña, puede adscribirse a la corrientes austriaca del pensamiento económico, y en particular a Friedrich Hayek. Éste se referirá en su discurso de aceptación del premio Nobel a "those remarkable anticipators of modern economics, the Spanish schoolmen of the sixteenth century", aceptando de manera explicita la vigencia de la tradición escolástica de la Escuela de Salamanca. F. A. von Hayek, "The Pretence of Knowledge", *American Economic Review*, 79, 6, dic. (1989), pp. 3-7. El mismo Hayek había dirigido la tesis doctoral de Marjorice Grice-Hutchinson sobre la Escuela de Salamana. M. Grice-Hutchinson, 1952, Ob. cit.

[109] J. M. Buchanan y G. Tullock, *The calculus of consent* (Vol. 3), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.

[110] G. S. Becker, "A theory of marriage: Part I", *The Journal of Political Economy*, 1973, pp. 813-846.

[111] G. S. Becker, "Crime and punishment: an economic approach", *Journal of political economy*, 76, 2 (1968), pp. 169-217.

Aunque fuera cierto que los escolásticos salmanticenses se hubieran limitado a la explicación hermenéutica de fenómenos integrados en un complejo contexto, el rigor y seriedad de sus procedimientos tiene validez en muchos casos. El tratamiento de la información subjetiva es una necesidad, aunque ello exija un esfuerzo continuo en la mejora del diseño y aplicación de estas metodologías. La metodología escolástica podría relacionarse con los modernos estudios de caso que investigan fenómenos como parte de un contexto al que se accede a través de múltiples fuentes de evidencia. Así se explicarían relaciones causales de gran complejidad que no pueden reducirse a un modelo teórico al uso. Para ello se optaría por describir el contexto real en el cual ocurre el hecho económico, evaluándolo de manera cualitativa y sugiriendo situaciones particulares[112].

Pero los autores salmanticenses también utilizaron metodologías más científicas aplicando modelos matemáticos en el empeño escolástico por el rigor lógico en el razonar. Un ejemplo es el uso que del "teorema del valor medio" hizo Melchor de Soria al justificar su defensa de la ley de la tasa del precio del trigo[113], lo cual supone una demostración geométrica basada en un teorema matemático aplicado a la dinámica y caída de los cuerpos[114]. La elegancia de la solución propuesta por Soria constituye una muestra del cálculo diferencial aplicado a la solución de un problema económico. Este caso no es aislado, pues encontramos otros de "filosofía matemática" entre los autores de la escolástica tardía española[115].

Todos estos elementos metodológicos llevaron a afirmar la importancia de la Escuela de Salamanca por parte de Schumpeter, quien incluso afirmará que de no haberse olvidado todo ello podría haber facilitado el costoso proceso de desarrollo de la ciencia económica durante el siglo XIX[116].

---

[112] R. K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, Los Ángeles, SAGE Publications, 2014.

[113] M. de Soria, *Tratado de la justificación y conveniencia de la tassa de el pan*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.

[114] F. Gómez Camacho, "Un caso de "economía matemática" en los siglos XVI y XVII", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 129-37.

[115] F. Gómez Camacho, *Espacio y tiempo en la escuela de Salamanca. El tratado de J. de Lugo S.J. Sobre la composición del continuo*, Universidad de Salamanca, 2004.

[116] En palabras del propio Schumpeter: "[...] it will appear, even, that the bases they laid for a serviceable and well-integrated body of analytic tools and propositions were sounder than was much subsequent work, in the sense that a considerable part of the economics of the later nineteenth century might have been developed from those bases more quickly and with less trouble than it actually cost to develop it, and that some of that subsequent work was therefore in the nature of a time (and labor) consuming detour". (Schumpeter, 1986, Ob. cit., p. 93).

XIV. Conclusión

La Escuela de Salamanca inició un movimiento de investigación mediante ideas fundamentales centradas en el derecho natural. Los doctores salmanticenses aplicaron el derecho de gentes para analizar las cuestiones económicas con argumentos morales destinados a una protección de la propiedad y de los derechos subjetivos. Vitoria y sus continuadores Azpilcueta, Molina, Suárez, Domingo de Soto, Mercado, Pedro de Valencia, Pedro de Oñate, Mariana, Saravia de la Calle, Felipe de la Cruz, sentaron las bases para un consideración científica del pensamiento económico. Gracias a sus aportaciones se estableció una serie de normas implícitas basadas en el Derecho Natural y el principio de bien común. Aunque se establece la libertad de acción del individuo, su contexto está sometido a determinados principios independientes de su voluntad y de las leyes políticas de los gobiernos.

Estos principios iusnaturalistas afectan al concepto de propiedad privada sobre los bienes y, de esta forma, a los beneficios extraíbles de ellos pues su justificación se basa en el bien vertido a la sociedad. La propiedad queda ligada a la libre circulación de mercancías y personas, que como forma de interacción humana deriva en la prosperidad de la sociedad en general, no sólo de los particulares.

Dado que el interés privado sería justificable moralmente (y necesario), el precio justo de una mercancía no equivaldría, como antes se pensaba, a su coste de producción, sino que sería variable. Así, dependería de la valoración subjetiva que dieran a la mercancía compradores y vendedores en libre negociación. Esto quiere decir, sin monopolios ni interferencias políticas. También, en general, el precio tenía relación con la escasez de la mercancía, de modo que su abundancia rebajaba su valor, como mostraba la llegada de la plata americana, que reducía el precio de ésta resultando una subida de los precios de los bienes con ella comprados. Por otra parte, el salario era medido como el precio de las otras mercancías. La controvertida materia (dada su identificación con el pecado de la usura) del interés en los préstamos, era justificable en tanto que beneficio del capital, semejante al que podría obtenerse de la tierra. A ello se añadía la valoración del tiempo, el riesgo del préstamo y del lucro que dejaba de obtener el prestamista al prescindir de él por un tiempo. De la misma forma práctica fueron tratadas otras cuestiones importantes como la de los impuestos.

El enfoque salmanticense de los problemas económicos fue siempre, naturalmente, ético. Sin embargo, para sus dictámenes analizaron primero las causas y los efectos del comportamiento humano. Para el caso del estudio de actividad económica hubieron de desarrollar conceptos nuevos basados en la experiencia que permitieran la comprensión y el razonamiento sobre tales

conductas. Con ello, los salmanticenses cimentaron pilares del pensamiento económico como la propiedad y el interés privado, el mercado libre, la oferta y la demanda, o una teoría cuantitativa del dinero (relación entre la cantidad de éste y el nivel de precios). Lo más que notable es que abordaran correctamente estos problemas de manera vinculada al pensamiento teológico y moral, aplicando la razón, cuyo papel siempre defendieron los tomistas.

La energía intelectual de la Escuela de Salamanca aplicada al estudio de los grandes principios teológicos y jurídicos tuvo como resultado propuestas capaces de solucionar los problemas reales de la vida social y política de aquel tiempo. Sumergiéndose en la tradición doctrinal heredada (y en los últimos reductos del derecho natural y de gentes), lograron instituir una metodología original que repercutió más allá de los límites del extensísimo solar hispánico. La contribución intelectual de los salmanticenses es parte importante de la Historia del Pensamiento Universal.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre la Escuela de Salamanca es extensa. El referente principal, sin duda en razón de su indudable prestigio en el desarrollo de la ciencia económica en el siglo XX, es Schumpeter, autor de la célebre *Historia del Análisis Económico* en cuyas páginas se dice que las aportaciones de nuestros autores son la base analítica de la economía clásica[117]. A partir de ese momento se ha ido sucediendo en las últimas décadas un rosario de fructíferos trabajos que han ofreciendo a la comunidad científica la confirmación de esta tesis.

Sin embargo, Schumpeter no fue el único, ni siquiera el primero, en estudiar las aportaciones de los salmanticenses a la ciencia económica. En su *Historia de la Economía Política en España*, ya Manuel Colmeiro hace referencia a doctrinas[118] y a autores como Domingo de Soto o Juan de Medina. Otras referencias se encuentran en el estudio que Wilhelm Endemann dedicó a la *Teoría del Derecho Romano Canónico y de la Economía desarrollada por autores católicos hasta finales del siglo XVI*[119], pues en los dos volúmenes sobre la materia se ocupa de los autores tardíos de Salamanca.

---

[117] "[...]the doctors absorbed all the phenomena of nascent capitalism and, in consequence, for the fact that it served so well as a basis of the analytic work of their successors, not excluding A(dam) Smith". J. A. Schumpeter, 1986, Ob. cit., p. 90.

[118] Véase el capítulo dedicado a la "Ociosidad y mendiguez" con una interesante mención a los mecanismos que pueden provocar la salida de moneda del país al extranjero. Por otra parte, no hay referencia al conjunto de los autores aunque sí, muy críticamente, a los arbitristas. M. Colmeiro, *Historia de la economía política en España*, Madrid, Imprenta Cipriano López, 1863.

[119] W. Endemann, *Studien in der romanischkanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 17. Jahrhundertsle.* Berlín, J. Guttentag (D. Collin), 1883.

En 1927, André-Émile Sayous hace referencia ya en la primera línea de su trabajo sobre el cambio producido en España tras el descubrimiento de las Américas a Tomás de Mercado y su *Summa de Tratos y Contratos*[120].

Especial importancia tiene Bernard W. Dempsey, padre jesuita norteamericano dedicado al estudio del pensamiento económico, quien en un interesantísimo artículo relata las circunstancias históricas en las que emergería la Teoría Cuantitativa con las contribuciones de los autores salmanticenses[121].

Por otra parte está el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas del español José Larraz, en 1943, con el título *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*[122], obras en las que se basó Schumpeter para escribir su *Historia del Análisis Económico*, en lo referente al problema que estamos tratando. Autores de la talla de Grice-Hutchinson, Rothbard, Langholm[123] o Gómez Camacho han estudiado con profundidad el pensamiento económico de la Escuela de Salamanca, abriendo ante nuestros ojos la riqueza de un legado histórico aún por explotar.

Los seguidores de la escuela austriaca de economía se reconocen como legítimos sucesores de los doctores salmanticenses[124]. Esta corriente, que conforma la principal de la rama heterodoxa de la ciencia económica, se distingue por su rechazo de los métodos econométricos. Su origen podría establecerse en Carl Menger y su libro *Principios de Economía*[125]. La escuela austriaca cuenta con aportaciones significativas al debate público de los asuntos de política económica, si bien disfruta de presencia más reducida en los canales académicos, dominados por una perspectiva estrechamente relacionada con la economía neoclásica monetarista y la combinación del pensamiento microeconómico neoclásico y el enfoque macroeconómico keynesiano. El rechazo austriaco de los métodos cuantitativistas y la similitud del razonamiento lógico deductivo

---

[120] A. E. Sayous, "Les Changes de l'Espagne sur l'Amérique au XVIe siècle", *Revue d'économie politique*, 41 (1927), pp 1417-43.

[121] B. W. Dempsey SJ, "The Historical Emergence of Quantity Theory", *The Quarterly Journal of Economics*, 50, 1 (1935), pp. 174-84.

[122] J. Larraz López, Ob. cit.

[123] O. Langholm, "Scholastic Economics", en S. Todd-Lowry (ed.), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1987, pp. 115-35; O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden, Brill, 1992; O. Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*, Cambridge U. P., 1998; O. Langholm, "The Medieval Schoolmen (1200-1400)", in S. Todd-Lowry y B. Gordon (eds.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden, Brill, 1998, pp. 439-50; O. Langholm, *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leiden, Brill, 2003.

[124] R. A. Sirico, "The Late Scholastic and Austrian Link to Modern Catholic Economic Thought", *Journal of Markets and Morality*, 1, 2 (1998), pp. 122-9.

[125] C. Menger, *Principles of economics*, Aubrun, Ludwig von Mises Institute, 2007.

permite la integración de los salmanticenses tardíos aduciendo los mismos argumentos de autoridad que estos autores utilizaban basándose en la filosofía clásica, las Escrituras y la patrística.

Adscrito a esa corriente intelectual, el profesor Murray Rothbard hizo mención de la gran obra de los autores salmanticenses en su *Historia del Pensamiento Económico*, destacando la importancia de las ideas de los tardíos españoles a propósito de las últimas investigaciones sobre historia del pensamiento económico[126].

Por su parte, la hispanista Marjorie Grice-Hutchinson[127], tradujo los principales textos de los salmanticenses al inglés en su pequeño libro, ya considerado un clásico, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory*. Su investigación ha sido decisiva en el establecimiento y difusión de las primeras ideas económicas de los autores tardíos en el resto de Europa. La autora británica utilizó la denominación de "Escuela de Salamanca" de José Larraz, generalizando el uso de este término, tanto en economía como en otras disciplinas. Sin embargo, para referirse a la Escuela defendió el uso del término más genérico escolástica "española"[128].

Raymond de Roover fue un historiador económico que partiendo de las contribuciones escolásticas medievales al pensamiento económico llegó a desarrollar una investigación sobre los españoles del siglo XVI centrado en la Universidad de Salamanca. Su principal contribución fue determinar la influencia de la escuela en Portugal, Italia y los Países Bajos[129]. Por lo demás, investigó la opinión que sobre el precio como estimación tenían Domingo de Soto y Molina.

Otro estudioso a tener en cuenta es José Barrientos García, aplicado a la historia del pensamiento salmanticense y su proyección a partir del repertorio bibliográfico de moral económica producido durante los siglos XVI y XVII.

Por su parte, la obra del padre jesuita Francisco Gómez Camacho resulta imprescindible en virtud de la variedad y profundidad de su amplísima produc-

---

[126] M. N. Rothbard, Ob. cit. M Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian Perspective of the History of Economic Thought*, Londres, Edward Elgar, 1996.

[127] M. Grice-Hutchinson, 1952, Ob. cit.: Marjorie Grice Hutchinson, *El pensamiento económico en España 1177-1740*, Madrid, Crítica, 1982; M. Grice-Hutchinson, 1989, cit. M Grice-Hutchinson, "Escolásticos y arbitristas en tierras de Castilla y León", *Actas del II Congreso de Economía Regional de Castilla y León: León, 22, 23 y 24 de noviembre de 1990*, 1991, pp. 43-49.

[128] M. Grice-Hutchinson, 1952, Ob. cit.

[129] R. de Roover, "Monopoly Theory prior to Adam Smith: a Revisión", *Quarterly Journal of Economics*, Nov. 1951; R. de Roover, 1955, Ob. cit.; R. de Roover, "Economía Escolástica", *Estudios Públicos*, 9 (1983), pp. 88-121.

ción, en forma de artículos[130], colaboraciones en obras colectivas[131], monografías[132], edición de autores[133] y coordinación de publicaciones de referencia[134].

Finalmente, hay que felicitarse por el hecho de que buena parte de la obra de los autores salmanticenses está digitalizada y libre y gratuitamente disponible en internet[135].

[130] F. Gómez Camacho, "Diego Laínez y la teología moral en el mundo económico del siglo XVI", *Estudios eclesiásticos*, 87, 343 (2012), pp. 697-715; F. Gómez Camacho, "El triángulo Glasgow, París, Salamanca y los orígenes de la ciencia económica", *Miscelánea Comillas*, 48, 92 (1990), pp. 231-255; F Gómez Camacho, 1988, Ob. cit.; F. Gómez Camacho, "Luis de Molina y la metodología de la ley natural", *Miscelánea Comillas*, 43, 82 (1985), pp. 155-194; F. Gómez Camacho, "La teoría monetaria de los doctores españoles del siglo XVI", *Moneda y crédito*, 172 (1985), pp. 55-92.

[131] F. Gómez Camacho, "El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca", en E. Fuentes Quintana (Coord.), *Economía y economistas españoles, Vol. 2, De los orígenes al mercantilismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 177-207

[132] F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998.

[133] M. de Soria, Ob. cit. y L. de Molina, Ob. cit.

[134] R. Robledo Hernández y F. Gómez Camacho, Ob. cit.

[135] Véase, por ejemplo, el Archivo Digitalizado de Münchener Digitalisierungszentrum de la Bayerischen Staatsbibliothek. En este centro se puede acceder a parte de la numerosísima producción de Martín de Azpilcueta, entre otros autores. http://www.digitale-sammlungen.de

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA "ESCUELA DE SALAMANCA"

Miguel Anxo Pena González

No resulta una tarea fácil organizar una bibliografía específica sobre la "Escuela de Salamanca"[1]. La primera dificultad es fruto, precisamente, de lo que entendemos por "Escuela de Salamanca". Como ya apuntamos con anterioridad en este mismo volumen, dependiendo de dónde nos ubiquemos mentalmente, tendremos unos acentos u otros. Esta cuestión se pone particularmente de manifiesto hoy en día, cuando los estudios socio-económicos sobre el pensamiento salmantino del siglo XVI tienen particular relevancia. Pero, en este sentido, estas cuestiones son vistas en clave diametralmente opuesta a la que tuvieron en su origen. Así, por ejemplo, cuando los autores de la segunda escolástica se acercan a lo económico, lo hacen, partiendo de una aplicación directa de la teología moral, como respuesta necesaria y oportuna para la configuración social, además de para lograr una adecuada convivencia entre los hombres. Esta convivencia supone el equilibrio, la justicia y la equidad que los teólogos exigen desde los foros que tienen a su alcance. Esto supone que su palabra se puede alzar contra la legitimidad del rey, pero también contra los mercaderes que abusan del precio del trigo. Sin embargo, dicha perspectiva ha sido suplantada por un discurso económico, en una vertiente que tiene mucho más en cuenta la rentabilidad y el lucro mercantil, olvidando los principios y valores que sustentan una manera de argumentar y de decidir.

Este ejemplo simple nos sirve para justificar la organización de la bibliografía que ahora proponemos. Hemos comenzado por recoger la bibliografía más significativa acerca de *qué es la "Escuela de Salamanca"*. Para este fin, hemos querido que estuvieran presentes las reflexiones de los autores más significativos, aunque sus interpretaciones disten mucho del concepto que hemos defendido. En este sentido, es indudable que un discurso dialógico e interdisciplinar nos permitirá alcanzar una situación más adecuada de los hechos. Por ello, están presentes también las interpretaciones desde horizontes más particulares, entendiendo que todos ellos nos ayudan a construir el gran marco formal de pensamiento. Por este motivo los trabajos se refieren todos a reflexiones elaboradas a lo largo del siglo XX, particularmente, a partir del final de la Primera

[1] El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad: "Las Universidades Hispánicas (siglos XV-XIX): España, Portugal, Italia y México. Historia, saberes e imagen", con la referencia HAR2012-30663.

Guerra Mundial, y, también, a las reflexiones de los últimos lustros del siglo presente.

En un segundo momento nos adentramos en la proyección de dicho pensamiento hacia diversos lugares y horizontes culturales. No cabe duda de que Salamanca ha desarrollado una fascinación intelectual de primer orden que ha tenido resultados *aquende y allende los mares*, por lo que, además de tierras más lejanas, también ha tenido una fuerte proyección en el contexto europeo, en general, y en la Península Ibérica, en particular. Es obvio que, cuando hablamos de proyecciones, podemos referirnos a ellas tanto de manera directa como indirecta. Piénsese a este respecto, por ejemplo, en la influencia de autores como Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Alfonso de Castro o Francisco Suárez y en contextos como el del rey Cesáreo o en el entorno de la corte pontificia. Tales ideas, por otra parte, llegaron al Oriente de la mano y de la palabra de los hijos de san Ignacio. Hemos procurado escoger bibliografía esencial, que marque las ideas fundamentales, de tal suerte que se pueda tener una visión de conjunto, prescindiendo de bibliografía que sea sólo un título bien buscado, pero que no ayude a la comprensión global del pensamiento.

En un tercer momento, de manera conjunta, abordamos las cuestiones filosófico-teológicas y, por lo mismo, aquellas que estarían en el núcleo identitario de la «Escuela de Salamanca», pero que, posiblemente, hoy día son una preocupación de índole menor. No las proponemos juntas sólo por la comprensión clásica de las Artes como *ancillae Theologiae*, sino porque la separación entre ambas es especialmente complicada, puesto que los autores se mueven por las mismas con una gran unidad de principios y de acción, configurando un pensamiento coherente que parte de una manera de entender que, en gran medida, está sustentada en la metafísica de su tiempo. Tráigase a colación la importancia singular que tuvo Francisco Suárez a este respecto y que, sin embargo, si tuviéramos que ser estrictos a la hora de centrarnos en este autor, tendríamos que poner de manifiesto que se trata eminentemente de un teólogo, en el mejor sentido de la expresión de su tiempo y, por lo mismo, con una mirada amplia y marcadamente interdisciplinar.

En el epígrafe siguiente abordamos las cuestiones canónicas y jurídicas, pero en la comprensión de que, en la mayoría de las ocasiones, se trata de una preocupación moral, ya que los autores llegan a las conclusiones a partir de la teología moral que, en el siglo XVI, se encontraba en su expresión más viva y despierta, también como resultado de la evolución que el mundo estaba viviendo en ese momento. Precisamente por ello, para poner este matiz de manifiesto, hemos optado por enunciar la moral, primeramente, y, después, lo canónico y jurídico.

Muy en línea con este principio, pero teniendo en cuenta la alta producción que se ha venido elaborando durante décadas, se ha hecho una selec-

ción acerca de la bibliografía que aborda las cuestiones de económicas, aunque nosotros, intencionadamente, también hemos preferido hablar de *moral económica*, para poner de manifiesto ese cambio de interés operado en la evolución temporal. En este caso, ha resultado verdaderamente complejo hacer una selección que ha primado la opción de acercamiento y divulgación amplio, sobre otros trabajos más de contexto; si bien, somos conscientes de que, queramos o no, toda selección se halla sometida a opciones personales y, por lo mismo, cuestionables.

Terminados estos grandes bloques presentamos a los autores que consideramos más significativos: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez y Luis de León. En todos ellos hemos propuesto, en primer lugar, algunas ediciones para un estudio y acercamiento directo y, después, una bibliografía que se refiera a los diversos horizontes que permiten una construcción amplia de estas grandes figuras de su momento. Hemos de señalar que, en este caso, hemos optado por prescindir de bibliografía que estuviera muy distante en el tiempo, haciendo algunas excepciones para obras que consideramos de una valor peculiar. Estos autores y su pensamiento se completan, de alguna manera, en la bibliografía esencial sobre escuelas de pensamiento: la tomista-dominicana, la agustina y la franciscana. Todas ellas completan el panorama global del momento histórico, de lo que podríamos considerar como instituciones imbricadas y, por lo mismo, también en permanente conflicto. La extensión de las mismas, en el número de referencias, es desigual, pero se entiende que ello guarda una estrecha relación con los autores antes abordados de manera monográfica. Precisamente por ello, la observancia franciscana o la escuela agustiniana ocupan un papel más relevante. En la primera de ambas, se encuentran teólogos de la talla de Andrés de Vega o Alfonso de Castro, padres del derecho penal, al tiempo que Francisco de Vitoria y Francisco Suárez son considerados los padres del derecho internacional.

Por último, se presenta conjuntamente a Francisco Suárez y lo que hemos dado en llamar la *Escuela jesuítica*. Es cierto que podríamos haber separado todo ello en dos epígrafes diferentes, pero la intención expresa de abordarlo de manera conjunta tiene como finalidad destacar la grande singularidad de un autor que ha sido el más recurrente a lo largo de los siglos sucesivos, llegando su pensamiento incluso a Rusia, algo que, por otra parte, pone de manifiesto la fuerza y la red singular que los jesuitas desarrollarán, traspasando abiertamente los límites de la catolicidad e influyendo en entornos culturales que podríamos considerar muy distantes.

Insistimos en que se trata de un primer acercamiento y, por lo mismo, susceptible de ser abordado de múltiples maneras, por lo que hemos procurado dar prioridad a la línea media de aquel lector de intereses múltiples o diversos.

I. QUÉ ES LA ESCUELA DE SALAMANCA

ANDRÉS, M., "La Escuela Teológica de Salamanca", en *Tommaso d'Aquino nella Storia del pensiero. Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, (Roma-Napoli 1974)*, Napoli, Domenicane Italiane, t. II, 1975, pp. 242-253.

————, *La Teología Española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976.

AZEVEDO ALVES, A. y MOREIRA, J. M., *The Salamanca School*, Nueva York-Londres, Continuum, 2010.

BARRIENTOS GARCÍA, J., "La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres", *La Ciudad de Dios*, 208 (1995), pp. 1041-1079.

BELDA PLANS, J., "Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»", *Scripta Theologica*, 31 (1999), pp. 367-411.

————, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, B.A.C., 2000.

BELLOSO MARTÍN, N., "La Escuela de Salamanca y la acción ultramarina hispánica. La conquista de la Nueva España", *Ciencia Tomista*, 121 (1994), pp. 79-112.

BRUFAU PRATS, J., "La primera generación de la Escuela de Salamanca", en *Actas del I Simposio sobre "La ética en la conquista de América (1492-1573) (Salamanca, 2-5 de noviembre de 1983)*, Ayuntamiento y Diputación de Salamanca, 1984, pp. 223-238.

DELGADO DE HOYOS, F., *Apuntes para la historia de la Escuela de Salamanca*, *Anthológica Annua*, 32 (1985), pp. 387-412.

FLÓREZ MIGUEL, C., HERNÁNDEZ MARCOS M. y ALBARES ALBARES, R. (eds.), *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, 2012.

GRICE-HUTCHINSON, M., "El concepto de la Escuela de Salamanca", en Íd., *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 67-73.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., "Salamanca, Escuela de", *Gran Enciclopedia Rialp*, 20 (1974), pp. 701-702.

————, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada, 1973-1974, t. I-II.

PELSTER, F., "Zur Geschichte der Schule von Salamanca", *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 303-313.

PENA GONZÁLEZ, M. A., "Aproximación histórica al concepto *Escuela de Salamanca*", *Salmanticensis*, 52 (2005), pp. 69-119.

————, *Aproximación bibliográfica a la(s) "Escuela(s) de Salamanca"*, Salamanca, UPSA, 2008.

————, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, B.A.C., 2009.

————, "La(s) Escuela(s) de Salamanca. Proyecciones y contextos históricos", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Universidades Hispánica: Colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (II)*, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 185-237.

————, (ed.), *De la primera a la segunda "Escuela de Salamanca". Fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca, UPSA, 2012.

————, y DELGADO JARA, I. (eds.), "El Maestro Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Fuentes documentales y líneas de investigación", *Helmantica*, 65 (2013), pp. 219-475.

PEREÑA VICENTE, L., "La Escuela de Salamanca: notas de identidad", en F. Gómez Camacho y R. Robledo Hernández (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 43-64.

PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, Pamplona-Bogotá, 1973.

————, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca. Primer período. Orientaciones para su estudio*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1983.

PONCELA, A., *Las Raíces Filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes en la Escuela de Salamanca*, León, Celarayn, 2010.

Pozo, C., "Salmantizenser", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9 (1964), pp. 268-269.
Ramírez González, C., *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Universidad de Salamanca, 2002.
Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 2002-2008, 4 vols.
————, *La Universidad de Salamanca del Medievo al Renacimiento*, Universidad de Salamanca, 2013.
————, *La Universidad de Salamanca en el primer renacimiento, 1380-1516*, Salamanca, CES, 2014.
————, y Polo Rodríguez, J. L. (eds.), *Vida estudiantes en el Antiguo Régimen*, Universidad de Salamanca, 2008.
————, (ed.), *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011.
Stegmüller, F., "Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule", *Theologische Revue* 29 (1930), pp. 55-59.

II. Proyecciones del pensamiento

Actas del I Simposio sobre "La ética en la conquista de América (1492-1573) (Salamanca, 2-5 de noviembre de 1983), Salmanca, Ayuntamiento y Diputación, 1984.
Baciero, C., "La segunda generación de teólogos salmantinos", en Ibid., pp. 315-337.
————, "La Escuela de Salamanca y las reformas de la sociedad indiana en el siglo XVII", *La Ciudad de Dios* 205 (1992), pp. 315-357.
Barrientos García, J., "Proyección europea de la Escuela de Salamanca", en *Actas del I Simposio sobre "La ética en la conquista de América (1492-1573)", (Salamanca, 2-5 de noviembre de 1983)*, Salamanca, Ayuntamiento y Diputación, 1984, pp. 339-359.
Beltrán de Heredia, V., "Universidades dominicas en la América Española", *Ciencia Tomista*, 27 (1923), pp. 337-363; 29 (1924), pp. 59-85.
Brufau Prats, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989.
Carro, V. D., "Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican", *Ciencia Tomista*, 67 (1944), pp. 5-32.
————, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951.
————, *España y los valores éticos en la formación de América*, Madrid, Francisco de Vitoria, 2000.
Espeja Pardo, J., "El combate por la libertad. Una llamada desde la Escuela de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 110 (1983), pp. 63-78.
Gómez Camacho, F., "El descubrimiento de América y su influjo en el pensamiento económico español", *Miscelánea Comillas*, 46 (1988), pp. 189-209.
————, "El triangulo Glasgow, Paris, Salamanca y los orígenes de la ciencia económica", *Miscelánea Comillas*, 48 (1990), pp. 231-255.
————, *Aportaciones del pensamiento iberoamericano. Siglos XVI-XX*, Madrid, Cultura Hispánica, 1986.
González Montes, A., "España en América. Evangelización y defensa de la dignidad humana", *Salmanticensis*, 36 (1989), pp. 209-232.
Hernández Martín, R., "Domingo de Soto y Francisco de Vitoria en su proyección europea", *Anales Valentinos*, 42 (1995), pp. 177-191.
Orrego Sánchez, S., *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, Eunsa, 2004.

PENA GONZÁLEZ, M. A., "La 'Escuela de Salamanca' en el proceso de las independencias americanas", en M. Soto y A. Velasco Gómez (coords.), *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, México, UNAM, 2010, pp. 75-116.

————, "La 'Escuela de Salamanca' y el pensamiento independentista", en B. Catany *et al.* (eds.), *Tierras prometidas de la Colonia a la Independencia*, Bellaterra, CECE-UAB, 2011, pp. 281-231.

PEREÑA, L. (dir.), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, Madrid, C.S.I.C., 1984.

————, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, UPSA, 1986.

PÉREZ-AMADOR ADAM, A., *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis. La vindicación de la Empresa americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos de Oro en España y los virreinatos americanos*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y WERUAGA PRIETO, A., *Vítores universitarios salmantinos*, Salamanca, UPSA, 2011.

————, y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.), *Grados y ceremonias en las Universidades Hispánicas. Homenaje a Águeda Rodríguez Cruz*, Universidad de Salamanca, 2004.

————, (ed.), *Saberes y disciplinas en las Universidades Hispánicas*, Universidad de Salamanca, 2005.

————, (ed.), *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coímbra y Alcalá*, Universidad de Salamanca, 2006.

————, (ed.), *Universidades hispánicas: Modelos territoriales en la Edad Moderna (I): Santiago, Toledo, Sevilla, Barcelona y Huesca*, Universidad de Salamanca, 2007.

————, *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*, Universidad de Salamanca, 2008.

————, (ed.), *Universidades Hispánicas. Modelos territoriales en la Edad Moderna (II): Valencia, Valladolid, Oñate, Oviedo y Granada*, Universidad de Salamanca, 2008.

————, (ed.), *Líneas de investigaciones sobre universidades Hispánicas*, Universidad de Salamanca, 2008.

————, (ed.), *Universidades Hispánicas: Colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (I)*, Universidad de Salamanca, 2009.

————, (ed.), *Universidades hispánicas: Colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (II)*, Universidad de Salamanca, 2010.

————, (ed.), *Historiografía y líneas de investigación en Historia de las Universidades: Europa mediterránea e Iberoamérica*, Universidad de Salamanca, 2012.

————, (ed.), *Imagen, contextos morfológicos y universidades*, Universidad de Salamanca, 2013.

URDÁNOZ, T., "La catolicidad de las leyes de Indias", *Ciencia Tomista* 64 (1943), pp. 347-351.

III. CUESTIONES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS

ANDRÉS, M., "Encuentro de realismo y nominalismo en Salamanca", *Salmanticensis*, 26 (1979), pp. 443-448.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "El convento de San Esteban en sus relaciones con la Iglesia y la Universidad de Salamanca durante los siglos XIII, XIV y XV", *Ciencia Tomista*, 84 (1957), pp. 93-116 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 1, pp. 165-186].

BOROBIO GARCÍA, D., *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2006.

————, *Sacramentos en general. Bautismo y Confirmación en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2007.

————, *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2008.

Deuringer, K., *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*, Fribourg, Herder, 1959.

García Villoslada, R., "Un teólogo olvidado: Juan Mair", *Estudios Eclesiásticos*, 16 (1936), pp. 83-95.

Langella, S., *Teologia e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, Glauco Brigati, 2007.

Lázaro Pulido, M., Fuertes Herreros, J. L. y Poncela González, A. (eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna*, Cáceres, Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara", 2013.

Mantovani, M., *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Studio sui testi di Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy*, Roma-Salamanca, Las-Angelicum U. P.- Editorial San Esteban, 2011.

Marcos Rodríguez, F., "La Universidad de Salamanca y la Inmaculada", *Salmanticensis*, 1 (1954), pp. 539-605.

————, "La capilla de Santa Catalina de la Catedral Vieja y la historia de la Universidad de Salamanca", *Salmanticensis*, 31 (1984), pp. 225-244.

Martínez Fernández, L., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada, 1974.

Muñoz, V., "La enseñanza de la lógica en Salamanca en el siglo XVI", *Salmanticensis*, 1 (1954), pp. 133-167.

————, "La Lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo xvi", *Salmanticensis*, 14 (1967), pp. 171-207.

Pena González, M. A., "Proyecto salmantino de Universidad pontificia e integración de la Teología en el siglo XV", en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento del siglo XV*, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 121-160.

Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, C.S.I.C., 1959.

————, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962, t. I.

Ramírez González, C., *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo* XVI, México, UNAM, 2001, t. I-II.

Sánchez Arjona, F., *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1969.

Stegmüller, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela de salamantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

Urdánoz, T., "La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina", *Ciencia Tomista*, 59 (1940), pp. 398-414 y 529-553; 60 (1941), pp. 109-134; 61 (1941), pp. 83-107.

————, "La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 62 (1942), pp. 121-145; 63 (1942), pp. 5-29.

Velarde Fuertes, J., "Los fundamentos de la teología moderna en los teólogos españoles del siglo XVI", en *España y los valores éticos en la formación de América*, Madrid, Francisco de Vitoria, 2000, pp. 29-45.

IV. Cuestiones morales, canónicas y jurídicas

Abril Castelló, V., *Génesis de la doctrina suareciana de la ley*, Madrid, INEJ, 1971-1972.

————, *La obligación política. Su naturaleza*, Madrid, IEP, 1972.

———, *La obligación política según Suárez*, Madrid, UPCO, 1977.

———, *Bartolomé de Las Casas y la segunda generación de la Escuela de Salamanca. Documentos inéditos para una revisión del legado filosófico-jurídico lascasiano*, Madrid, C.S.I.C., 1983.

———, *Las Casas contra Vitoria, 1550-1552: la revolución de la duodécima réplica, causas y consecuencias*, Madrid, C.S.I.C., 1987.

ALONSO ROMERO, M. P., *"Teoría" y "praxis" en la enseñanza del Derecho: tratados y prácticas procesales en la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XVI*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1991.

BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad de Salamanca, 1960.

CAMPA, R. (ed.), *I trattatisti spagnoli del dirito delle genti*, Bolonia, Il Mulino, 2010.

CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, 1943.

CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona, Eunsa, 2008.

DIOS, S. DE, INFANTE, J. y TORIJANO, E. (coords.), *Juristas de Salamanca, siglos XV-XX*, Universidad de Salamanca, 2009.

——— (coords.), *Cultura, política y práctica del Derecho. Juristas de Salamanca, siglos XV-XX*, Universidad de Salamanca, 2012.

FERNÁNDEZ LARGO, A., "La escuela española del Derecho Natural y sus doctrinas en filosofía jurídica", *Ciencia Tomista*, 120 (1993), pp. 463-506.

FOLGADO FERNÁNDEZ, A., "Los tratados De legibus y De Iustitia et Iure en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII", *Ciudad de Dios*, 172 (1958), pp. 457-484.

GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REIGADA, I., "Obligaciones de justicia y de caridad de los propietarios en los teólogos escolásticos", *Ciencia Tomista*, 77 (1950), pp. 333-361.

GROSSI, P. (ed.), *La seconda scolastica nella formazione del diritto private moderno. Incontro di studio (Firenze, 16-19 ottobre 1972)*, Milán, Giuffrè, 1973.

———, *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas*, Milán, Massimo, 1988.

LANGELLA, S. (ed.), "Genesi, Sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo. Atti del Convegno, 2-28 ottobre 2004. Genova", *Civiltà del Mediterraneo*, 8-9 (2005-2006), pp. 1-380.

LYONS, D., *Moral Aspects of Legal Theory: Essays on Law, Justice, and Political Responsibility*, Cambridge U. P., 1993.

MACEIRAS FABIÁN, M. (ed.), *Pensamiento filosófico español. I. De Séneca a Suárez. II. Del barroco a nuestros días*, Madrid, Síntesis, 2002.

MANGAS MARTÍN, A. (dir.), *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional*, Salamanca, 1993.

MANNONI, S., *Potenza e ragione: la scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo, 1870-1914*, Milán, Giuffrè, 1999.

MARTÍNEZ TAPIA, R., *Filosofía política y derecho en el pensamiento español del siglo XVI: el canonista Martín de Azpilcueta*, Colegio Notarial de Granada, 1997.

OSUNA, A., "El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 7 (1980), pp. 81-106.

QUERALTÓ MORENO, R. J., *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Madrid, 1976.

RAMOS-LISSÓN, D., *La ley, según Domingo de Soto*, Barañáin, Eunsa, 1976.

RECASENS SICHES, L., *Filosofía del Derecho en Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patrística y la escolástica*, Madrid, Victoriano Suárez, 1927.

RODRÍGUEZ MOLINERO, M., *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, 2000.

TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997.

V. Cuestiones de moral económica

Abellán, J. M., "Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Suma de Fr. Tomás de Mercado en la Historia de la Teología Moral", *Miscelánea Comillas*, 15 (1951), pp. 84-137.

Alonso Rodríguez, B., "Notas al *Arte de los Contratos* de Bartolomé Frías de Albornoz (1573)", *Salmanticensis*, 21 (1974), pp. 457-467.

Frías de Albornoz, B., *Arte de los contractos*, Valencia, Casa de Pedro de Hueste, 1573.

Baeck, L., "Spanish Economic Thought: The School of Salamanca and the Arbitristas", *History of Political Economy*, 20 (1988), pp. 381-408.

Barrientos García, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Universidad de Salamanca, 1985.

————, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.

Belda, F., "Ética de la creación de créditos según la doctrina de Molina, Lessio y Lugo", *Pensamiento*, 19 (1963), pp. 53-92.

————, "Valoración de la doctrina de Molina, Lessio y Lugo sobre la creación de créditos", *Pensamiento*, 19 (1963), pp. 185-214.

Bilbao Arístegui, P., *Los elementos esenciales del contrato en los teólogos españoles del siglo XVI*, Vitoria, Seminario Diocesano, 1948.

Brodrick, J., *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, London U. P., 1934.

Colmeiro Penido, M., *Biblioteca economistas españoles. Siglos XVI, XVII y XVIII*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1979.

Estapé Rodríguez, F., *Introducción al pensamiento económico. Una perspectiva española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

————, "Revalorización de la escolástica en la formación del pensamiento económico", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 73 (1996), pp. 445-459.

Flecha Andrés, J. R. (ed.), *Europa ¿Mercado o comunidad? De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro (Salamanca, 21-22 de mayo de 1998)*, Salamanca, UPSA, 1999.

Fuentes Quintana, E. (dir.), *Economía y economistas españoles. II. De los orígenes al mercantilismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

García García, A., "Los economistas de la Universidad de Salamanca en los siglos xiv-xv", *Revista Española de Derecho Canónico*, 17 (1959), pp. 175-190.

Garrán Martínez, J. M., "La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, 24 (1992), pp. 123-132.

Gómez Camacho, F., "La estimación común en la teoría molinista del justo precio", *Revista Española de Teología*, 38 (1978), pp. 85-111.

————, *Expectativas económicas y solidaridad social en la teoría molinista del justo precio*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1980.

————, "La teoría monetaria de los doctores españoles del siglo XVI", *Moneda y Crédito*, 172 (1985), pp. 55-92.

————, "Luis de Molina y la metodología de la ley natural", *Miscelánea Comillas*, 43 (1985), pp. 155-194, 437-463.

————, "Origen y desarrollo de la ciencia económica: del precio justo al precio de equilibrio", *Cuadernos de Economía*, 13 (1985), pp. 477-489.

————, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998.

GÓMEZ CAMACHO, F. y ROBLEDO HERNÁNDEZ, R. (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 205-239.

GÓMEZ RIVAS, L., "Economía en la España del siglo XVI. La Escuela de Salamanca y los orígenes del liberalismo económico: una revisión bibliográfica", en *Actas del Congreso Internacional "Las sociedades Ibéricas y el Mar a finales del siglo XVI"*, vol. 2, Madrid, 1998, pp. 551-562.

————, "Pedro de Aragón y el pensamiento económico en América", en J. A. Armillas (ed.), *La economía marítima del Atlántico: pesca, navegación y comercio*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1998.

————, "Bussines Ethics and the History of Economics in Spain. The School of Salamanca: a Bibliography", *Journal of Business Ethics*, 22 (1999), pp. 191-202.

————, "La Escuela de Salamanca y los orígenes del pensamiento económico: publicaciones españolas recientes", en *Economía y libertad. Escritos en memoria de Ernest Lluch*, Madrid, Universidad Europea-CEES, 2001, pp. 26-41.

GONZÁLEZ FABRE, R., *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*, Caracas, UCAB, 1998.

GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REIGADA, I., "El pseudo-probabilismo de Fray Bartolomé de Medina", *Ciencia Tomista*, 37 (1928), pp. 35-57.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, M. J., "El contexto genético del pensamiento económico en Castilla durante el siglo XVI", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 17-31.

GRICE-HUTCHINSON, M., *The School of Salamanca, readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952 [= Salamanca, Caja España, 2005].

————, *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, Londres, Alien & Unwin, 1978 [= Barcelona, Crítica, 1982].

————, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Madrid, Alianza, 1995.

HIGUERA, G., *TRIBUTOS Y MORAL EN LOS SIGLOS XVI Y XVII*, MADRID, UPCO, 1963.

HUERTA DE SOTO, J., "La teoría bancaria en la Escuela de Salamanca", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, 89 (1997-1998), pp. 141-165.

IGLESIAS GARCÍA, J. DE LA, "Aproximación a la economía moral en España durante el s. XVI", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 28 (1995), pp. 359-393.

IPARRAGUIRRE, D., "Las fuentes del pensamiento económico en España en los siglos XIII al XVI", *Estudios de Deusto*, 2 (1954), pp. 79-113.

————, *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1957.

JOYCE, W., *The Economics of Luis de Molina: A Study in the Development of Scholastic Economics in the Sixteenth Century*, University of Harvard, 1948.

LÓPEZ, T., *Mancio y Bartolomé de Medina: tratado sobre la usura y los cambios*, Pamplona, Eunsa, 1998.

MELÉ, D., "Early business ethics in Spain: The Salamanca School (1526-1614)", *Journal of Business Ethics*, 22 (1999), pp. 175-189.

MOREIRA, J. M., "Luis de Molina e as origens ibericas da economia de Mercado", en *Actas do Encontro Ibérico sobre História do Pensamento Económico*, Lisboa CISEP, 1992, pp. 41-62.

MUÑOZ DE JUANA, R., *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, Eunsa, 1998.

————, "Valor económico y precio justo en los escritos de Martín de Azpilcueta", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 73-85.

NADA OLLER, J., "La revolución de los precios españoles en el siglo XVI y XVII", *Hispania*, 75 (1959), pp. 203-529.

PERDICES DE BLAS, L., *Diccionario de pensamiento económico en España (1500-2000)*, Madrid, Síntesis, 2003.

POPESCU, O. (ed.), *Aportaciones del pensamiento económico iberoamericano: siglos XVI-XX*, Madrid, Cultura Hispánica, 1986.

———, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano*, Bogotá, Plaza y Janés, 1986 [= Londres-Nueva York, Routledge, 1997].

———, "El pensamiento económico en la escolástica hispanoamericana", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 22 (1992), pp. 11-35.

RAHOLA, F., "Economistas españoles de los siglos XVI y XVII [1887]", *Revista de Economía Política*, 63 (1973), pp. 159-195.

RAMÍREZ BENEYTEZ, L., "The School of Salamanca 50 años después", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 169-178.

ROOVER, R. DE, "Scholastic economics: survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith", *Quarterly Journal of Economics*, 69 (1955), pp. 161-190.

———, "The concept of just price: theory and economic policy", *Journal of Economic History*, 18 (1958), pp. 418-458.

———, "The scholastic, usury and foreing exchange", *Bussiness History Review*, 41 (1967), pp. 257-271.

———, *La pensée économique des scolastiques: Doctrines et méthodes*, Montreal, Institut d'Études Médiévales, 1971.

ROTHBARD, M. N., "The late Spanish scholastics", en Id. (ed.), *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Cheltenham Edward Elgar, 1996, t. I, 97-133 [= Madrid, Unión Editorial, 1999].

SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, Nueva York-Oxford U. P., 1954 [= Ariel, Barcelona 1971].

SCHWARTZ GIRÓN, P., "El legado de la Escuela de Economía de Salamanca: una estimación actual", en *Estudios de historia y de pensamiento económico. Homenaje al profesor Francisco Bustelo García del Real*, Madrid, Complutense, 2003.

SIERRA BRAVO, R., *El pensamiento social y económico de la Escolástica desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, Madrid, C.S.I.C., 1975.

TERMES, R., *Libertad económica y humanismo cristiano para la Unión Europea: de la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

TODD, S. y GORDON, B. (eds.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Nueva York-Köln, Brill, 1998.

VÁZQUEZ DE PRADA, V., *Aportaciones a la historia económica y social: España y Europa, siglos XVI-XVIII*, Barañáin, Eunsa, s.a.

VIGO GUTIÉRREZ, A. DEL, "La teoría del justo precio corriente en los moralistas españoles del siglo de oro", *Burgense*, 20 (1979), pp. 57-130.

———, "Las tasas y las pragmáticas reales en los moralistas españoles del siglo de Oro", *Burgense*, 22 (1981), pp. 427-470.

———, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Madrid, B.A.C., 1997.

ZALBA, M., "El precio legal en los autores escolásticos, especialmente en Molina", *Revista Internacional de Sociología*, 2-3 (1943), pp. 201-245. 139-157.

———, "El valor económico en las escolástica", *Estudios Eclesiásticos*, 18 (1944), pp. 5-35.

———, "El precio y sus condiciones, principalmente a través de Molina", *Estudios de Historia Social de España*, 1 (1949), pp. 609-654.

ZARATIEGUI, J., "La propiedad en algunos autores de la Escuela de Salamanca", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (1999), pp. 87-93.

VI. FRANCISCO DE VITORIA

Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas, ed. de T. Urdánoz, Madrid, Ed. Católica, 1960.

———, *Relectio De Indis o libertad de los Indios*, ed. de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid, C.S.I.C., 1967.

————, *Relectio De Indis. Cartas Magna de los Indios: 450 aniversario, 1539-1989*, ed. de L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1989.
————, *Relectio De iure belli o paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560*, ed. de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda, Madrid, C.S.I.C., 1981.
————, *Doctrina sobre los Indios*, ed. de R. Hernández Martín, Salamanca, San Esteban, 1992.
————, *Political Writings*, ed. de A. Pagden y J. Lawrance, Cambridge U. P., 1991.
————, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, ed. De V. Beltrán de Heredia, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles (Salamanca 1932-1952), vols. I-VI.
————, *Comentario al tratado de la Ley. (I-II, qq. 90-108). Fragmentos de Relecciones, Dictámenes sobre cambios*, ed. De V. Beltrán de Heredia, Madrid, C.S.I.C., 1952.
————, *De Legibus*, ed. de S. Langella, J. Barrientos García y P. García Castillo, Universidad de Salamanca, 2010.
————, *La Ley*, ed. de L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1995.
————, *La justicia*, ed. de L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2001.
————, *Sentencias de doctrina internacional*, ed. de L. Getino, Madrid, Fe, 1940.
————, *Sentencias morales*, ed. de L. Getino, Madrid, Fe, 1939.
————, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos*, ed. de A. Truyol Serra, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.
————, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, ed. de J. Cordero Pando, Madrid, C.S.I.C., 2008.

* * *

ABRIL CASTELLÓ, V., *Las Casas contra Vitoria, 1550-1552: la revolución de la duodécima réplica, causas y consecuencias*, Madrid, C.S.I.C.,1987.
ALONSO LOBO, A., "IV Centenario de la muerte de Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 70 (1946), pp. 167-174.
BARRADO BARQUILLA, J., "Francisco de Vitoria 500 años después", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 151-162.
BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Colección de dictámenes inéditos del Maestro Fray Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 43 (1941), pp. 27-50 y 169-180.
————, "Cronología de las Lecturas y de las Relecciones del Maestro Vitoria", *Ciencia Tomista*, 36 (1927), pp. 239-373.
————, "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y fuentes de la misma", *Ciencia Tomista*, 46 (1932), pp. 22-39 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. II, pp. 73-112].
————, "Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria: La prueba documental que faltaba", *Ciencia Tomista*, 80 (1953), pp. 275-289 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. II, pp. 23-36].
————, "Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones *De Indis*, acerca de la colonización de América, según documentos inéditos", *Ciencia Tomista*, 41 (1930), pp. 145-165.
————, "La herencia literaria del Maestro Fray Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 35 (1927), pp. 57-84. 210-264.
————, "Los manuscritos del Maestro Vitoria", *Ciencia Tomista*, 35 (1927), pp. 303-328; 36 (1927), pp. 57-84. 210-264.
————, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, Santo Domingo del Real, 1928.
————, "Orientación humanista de la Teología Vitoriana", en *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 7-27 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. II, pp. 37-54].

BRETT, S. F., *The Justification of Slavery: a comparative study of the use of the concepts of ius and dominium by Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria and Domingo de Soto in relationship to slavery*, Michigan, UMI, 1990.

BROWN SCOTT, J., *The Spanish origin of internacional Law. I. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford U. P., 1934.

————, "La noción analógica de *Dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Salmanticensis*, 4 (1957), pp. 96-136.

BRUFAU PRATS, J., "Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 5-6.

CARRIÓN, A., "Los maestros Vitoria, Báñez y Ledesma hablan sobre la conquista y evangelización de las Indias", *Ciencia Tomista*, 42 (1930), pp. 34-57.

CARRO, V. D., "Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Victoria", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 95-122.

CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indios americanos*, Barcelona, Anthropos, 1992.

CELADA LUENGO, G., "Francisco de Vitoria y su legado a favor del más débil", *Ciencia Tomista*, 127 (2000), pp. 501-524.

————, "Francisco de Vitoria: un humanidad solidaria y pacífica", *Ciencia Tomista*, 129 (2002), pp. 463-492; 130 (2003), pp. 55-86.

D'ORS PÉREZ-PEIX, Á., *Vitoria y la crisis del Imperio, en la obra colectiva de "Francisco de Vitoria, 1546-1946"*, Universidad de Santiago de Compostela, 1947.

FRAILE, G., "Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro Siglo de Oro", *Ciencia Tomista*, 50 (1934), pp. 15-26.

GARCÍA MIRALLES, M., "Vitoria, forjador y maestro de la Hispanidad", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 170-191.

GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Romae, Universitatis Gregorianae, 1938.

GARCÍA, A., "La atrición en Vitoria y su escuela", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 62-94.

GARCÍA, M., "Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás", *Ciencia Tomista*, 26 (1922), pp. 188-198.

GILLÓN, L. B., "La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 28-40.

GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L., "De Vitoria a Godoy", *Ciencia Tomista*, 8 (1914), pp. 201-217.

————, "Diversidad de criterios en la Colonización española: el P. Vitoria y Carlos V", *Ciencia Tomista*, 57 (1938), pp. 440-455.

————, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria: Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1930.

GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REIGADA, I., "El derecho de intervención según Vitoria", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 139-150.

————, "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes", *Ciencia Tomista*, 39 (1929), pp. 307-330.

————, "Fray Francisco de Vitoria y el Imperio español", *Ciencia Tomista*, 56 (1937), pp. 5-24.

GONZÁLEZ, R. C., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires, 1946.

————, "Contribución al estudio de la bibliografía vitoriana", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 192-198.

————, "Otra colaboración editorial de Francisco de Vitoria, durante su estancia en París", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 199-204.

HAMILTON, B., *Political Thought in Sixteen Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford U. P., 1963.

HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "Francisco de Vitoria en el Internacionalismo Europeo", *Ciencia Tomista*, 120 (1993), pp. 269-315.

————, "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas", *Ciencia Tomista*, 119 (1992), pp. 433-457.

————, "Nuevo documento sobre Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 116 (1989), pp. 597-600.

————, "Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 114 (1987), pp. 37-69.

————, "Presupuestos de Francisco de Vitoria a su doctrina indiana", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 61-68.

HOYOS, M. Mª DE, "El historiador P. Arriaga y la patria del Maestro Vitoria", *Ciencia Tomista*, 61 (1941), pp. 66-82.

————, "La controversia en torno a Fray Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 78 (1951), pp. 223-256.

IPARRAGUIRRE, D., *Francisco de Vitoria. Una teoría del valor económico*, Bilbao, 1957.

JERICÓ BERMEJO, I., "Al alcanzar el estado de la discreción. Dos textos de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto", *Ciencia Tomista*, 132 (2005), pp. 295-321.

————, "La suprema autoridad en la Iglesia. La enseñanza de Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 121 (1994), pp. 315-359.

LARRAÑETA OLLETA, R., "Tensiones en la misión. E. Dussel y R. Álvarez: continuación de la polémica vitoriana", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 123-149.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., "De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 29-60.

————, "El Derecho de Gentes en Francisco de Vitoria. Un capítulo de la filosofía de los derechos humanos", *Ciencia Tomista*, 126 (1999), pp. 75-91.

————, "El poder temporal de la Iglesia de Vitoria a Suárez", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 7 (1980), pp. 81-106.

PEREÑA, L. y CONDE LÓPEZ, J. (coords.), *El maestro Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: catálogo de fuentes y manuscritos*, Pozuelo de Alarcón, 2002.

PEREÑA, L., "Francisco de Vitoria: conciencia de América", *Ciencia Tomista*, 116 (1989), pp. 213-233.

QUISPE JAIMES, C., "El derecho de guerra según Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 132 (2005), pp. 157-170.

RIBERA, V., "Doctrina de Vitoria acerca del matrimonio", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 41-61.

RIEZU, J., "Las 'relectiones' de Francisco de Vitoria. Actualidad y vigencia de una doctrina", *Ciencia Tomista*, 127 (2000), pp. 595-604.

SCOTT, J. B., *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Oxford, Clarendon, 1932.

TRUYOL SERRA, A., *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Cultura Hispánica, 1946.

————, "Doctrina vitoriana del orden internacional", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 123-138.

————, "F. de Vitoria y H. Grocio: Cofundadores del Derecho Internacional", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 17-27.

URBANO, L., "La Sociedad de las Naciones y los principios tomistas del Maestro Fray Francisco de Vitoria", *Ciencia Tomista*, 39 (1929), pp. 37-59 y 348-369.

Urdánoz, T., "Vitoria y el concepto de Derecho natural", *Ciencia Tomista*, 72 (1947), pp. 229-288 [= Salamanca, 1947].
————, "Vitoria y la concepción del Poder Público", *Ciencia Tomista*, 74 (1948), pp. 240-293.
Valpuesta, P. M., "Francisco de Vitoria, profesor", *Ciencia Tomista*, 97 (1970), pp. 605-619.
Zaragoza Pascual, E., "Dos cartas inéditas de Francisco de Vitoria sobre los escrúpulos", *Ciencia Tomista*, 117 (1990), pp. 341-346.

VII. Domingo de Soto

Soto, D. de, *Commentariorum in Quartum Sententiarum*, Medina del Campo, 1579, t. 2.
————, *De Iustitia et Iure*, Salamanca, 1556.
————, *De Iustitia et Iure libri decem. De la justicia y del derecho en diez libros*, V. D. Carro (ed.), Madrid, iep, 1967-1968, t. I-V.
————, *Deliberación sobre la causa de los pobres*, Salamanca, 1545.
————, *In causa pauperum deliberatio*, Salamanca, 1545.
————, *Relección "De Dominio"*, J. Brufau Prats (ed.), Universidad de Granada, 1964.
————, *Relecciones y Opúsculos*. I: *Introducción general. De Dominio - Sumario - Fragmento: An liceat...*, J. Brufau Prats (ed.), Salamanca, San Esteban, 1995.
————, *Relecciones y Opúsculos*. II/1: *El abuso de los juramentos. La ocultación y revelación de secretos*, Salamanca, San Esteban, 2000.
————, *De legibus (ms. Ottob. lat. 782)*, F. Puy y L. Núñez (eds.), Granada, Ediciones Críticas de Textos Clásicos, 1965.

* * *

Artola, A. M., "Domingo de Soto pionero de la propedéutica bíblica", *Ciencia Tomista*, 132 (2005), pp. 265-294.
Belda Plans, J., "Domingo de Soto (1495-1560) y la reforma de la teología en el siglo XVI", *Anales Valentinos*, 42 (1995), pp. 193-221.
Beltrán de Heredia, V., "El Maestro Domingo de Soto en la Universidad de Alcalá", *Ciencia Tomista*, 43 (1941), pp. 357-373; 44 (1931), pp. 28-52.
————, "El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda", *Ciencia Tomista*, 45 (1932), pp. 35-49. 177-193 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. II, pp. 212-226].
————, "Domingo de Soto, OP, Juan Fero y Miguel de Medina, OFM", *Ciencia Tomista*, 48 (1933), pp. 41-67.
————, "El Maestro Domingo de Soto, catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca (1532-1549)", *Ciencia Tomista*, 57 (1933), pp. 38-67. 281-302.
————, "Controversia *De certitudine gratiae* entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino", *Ciencia Tomista*, 60 (1941), pp. 133-162.
————, "El Maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá", *Ciencia Tomista*, 43 (1941), pp. 28-52.
————, "Domingo de Soto en el Concilio de Trento", *Ciencia Tomista*, 63 (1942), pp. 113-147; 65 (1943), pp. 59-82.
Brufau Prats, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad de Salamanca, 1960.
Carro, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1943.
————, *El maestro fray Domingo de Soto, OP y las controversias político-teológicas del siglo* XVI, Salamanca, Convento de San Esteban, 1950, t. 1,.
————, "El Maestro Domingo de Soto y las controversias sobre la justificación dentro y fuera del Concilio de Trento", *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 423-465.

CASTAÑEDA, P., "Domingo de Soto y América", *Anales Valentinos*, 42 (1995), pp. 277-296.
HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "Sorprendente doctrina de Domingo de Soto sobre la gracia", *Ciencia Tomista*, 122 (1995), pp. 519-529.
————, "Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en sus centenarios", *Ciencia Tomista*, 123 (1996), pp. 449-466.
MARCANO, E., "Una visión renacentista del derecho a la vida: Domingo de Soto", *Ciencia Tomista*, 113 (1986), pp. 65-84.
MARTÍN DE LA HOZ, J. C., "Las relecciones teológicas de Domingo de Soto", *Anales Valentinos*, 42 (1995), pp. 223-236.
MARTÍN HERNÁNDEZ, F., "Domingo de Soto en la Universidad de Alcalá", *Anales Valentinos*, 42 (1995), pp. 237-244.
MUÑOZ DELGADO, V., "Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la Lógica", *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 467-528.
PAYÁ ANDRÉS, M., "Epílogo a la Jornada con motivo del V Centenario de Domingo de Soto", *Anales Valentinos*, 42 (1995), pp. 297-298.
PEINADOR, A., "La ley penal en Domingo de Soto", en *Salmanticensis*, 8 (1961) 603-625.
PONCELA, A., "Domingo de Soto: Análisis antropológico de la facultad del domino", *Anuario Filosófico*, 42 (2012), pp. 343-366.
RODRÍGUEZ, E., "Domingo de Soto: origen de las teorías de Leonardo Lessio sobre la inspiración", *Ciencia Tomista*, 123 (1996), pp. 467-484.
SÁNCHEZ-LAURO PÉREZ, S., "El crimen de herejía. Su punibilidad, su represión y sus implicaciones político-sociales en Domingo de Soto", *Ciencia Tomista*, 111 (1984), pp. 575-610.
SANCHO, H., "Ideas penales del maestro Domingo Doto, OP", *Ciencia Tomista*, 20 (1919), pp. 318-336; 21 (1920), pp. 306-317.

VIII. MELCHOR CANO

CANO, M., *De Locis Theologicis libri XII*, Salamanca, 1563.
————, *De Locis Theologicis libri XII*, ed. de J. Belda Plans, Madrid, B.A.C.,2006.
————, *De Locis Theologicis*, ed. de H. Serry, Bassani, Remondini, 1743.
————, *Opera omnia*, ed. de H. Serry, Padua, Joannem Manfré, 1720.
————, *Relectio de sacramentis in genere habita in Academia salmanticensi anno 1547. Relectio de poenitentia habita in Academia salmanticensi anno 1548*, Salamanca, 1550.

* * *

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Melchor Cano en la Universidad de Salamanca", *Ciencia Tomista* 48 (1933), pp. 178-208 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 137-166].
————, "Un estudio histórico sobre Melchor Cano", *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 651-657 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 167-174].
GONZÁLEZ, E., "Teología y tradición en la doctrina de Melchor Cano", *Salmanticensis*, 10 (1963), pp. 135-160.
MARÍN-SOLA, F., "Melchor Cano y la conclusión teológica", *Ciencia Tomista*, 12 (1916), pp. 328-352.
PEREÑA, L., "Melchor Cano, discípulo de Francisco de Vitoria en Derecho Internacional", *Ciencia Tomista*, 82 (1955), pp. 463-478.
RODRÍGUEZ, V., "Fe y Teología según Melchor Cano", *Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 529-567.
SALA BALUST, L., "Una censura de Melchor Cano y de Fray Domingo de Cuevas sobre algunos escritos del P. Maestro Ávila", *Salmanticensis*, 2 (1955), pp. 677-685.
TAPIA, J., "Los teólogos en la Iglesia 'signos de los tiempos' y 'lugares teológicos' (una meditación teológica sobre historia de la teología y a propósito del teólogo Melchor Cano)", *Ciencia Tomista*, 117 (1990), pp. 297-320.

IX. DOMINGO BÁÑEZ

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Actuación del Maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 25 (1922), pp. 208-240; 26 (1922), pp. 63-73. 199-223; 27 (1923), pp. 40-51. 361-374; 28 (1923), pp. 36-47.

————, "El P. Domingo Báñez y Felipe II", *Ciencia Tomista*, 35 (1927), pp. 1-29 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. III, pp. 111-140].

————, "El Maestro Fr. Domingo Báñez y la Inquisición Española", *Ciencia Tomista*,37 (1928), pp. 289-308; 38 (1928), pp. 35-58. 171-186 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. III, pp. 41-110].

————, "Valor doctrinal de las Lecturas del P. Báñez", *Ciencia Tomista*, 39 (1929), pp. 60-81 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 3, pp. 141-166].

————, "Vindicando la memoria del Maestro Fray Domingo Báñez", *Ciencia Tomista*, 39 (1929), pp. 312-322; 43 (1941), pp. 193-199.

————, "El Maestro Domingo Báñez", *Ciencia Tomista*, 48 (1933), pp. 26-39. 162-179 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 3, pp. 7-40].

————, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, C.S.I.C., 1968.

CARRO, V. D., "De Pedro de Soto a Domingo Báñez", *Ciencia Tomista*, 38 (1928), pp. 145-178.

COLUNGA CUETO, A., "Ideas de Báñez sobre la Escritura", *Ciencia Tomista*, 38 (1928), pp. 1-17.

ESPERABÉ DE ARTEAGA, J., *El Derecho de Gentes en las obras de Fr. Domingo Báñez*, Madrid, La Rafa, 1934.

HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "Doctrina americanista de Domingo Báñez", *Ciencia Tomista*, 116 (1989), pp. 235-269.

JAVIERRE ORTAS, J. M., "La razón en teología según Domingo Báñez", *Ciencia Tomista*, 76 (1949), pp. 258-297.

MARTÍNEZ ROLDÁN, L., *La fundamentación normativa en Domingo Báñez*, Oviedo, Universidad, 1977.

MUÑOZ DELGADO, V., "Domingo Báñez y las Sumulae en Salamanca a fines del siglo XVI", *Estudios*, 68 (1965), pp. 3-20.

ORTUZAR, M., "Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia", *Ciencia Tomista*, 96 (1969), pp. 673-677.

PELSTER, F., "Eine Komtroverse ubre di Methode der Moralteheoligie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts Micahe Bartholomeus Salon oesa und Dominikus Báñez, op Scholastik", *Tupen*, 17 (1942), pp. 385-411.

REGNON, T. DE, *Benésianisme et Molinisme*, París, 1890.

SAGUES, J., "¿Crisis en el bañecianismo?", *Estudios Eclesiásticos*, 86 (1948), pp. 699-749.

————, "La suerte del bañecianismo y del molinismo", *Miscelánea Comillas*, 34-35 (1960), pp. 393-431.

X. FRAY LUIS DE LEÓN

Luis de León, *De legibus ó tratado de las leyes*, 1571, ed. de L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1963.

————, *De los nombres de Christo en dos libros*, Salamanca, 1583.

————, *Epistolario, Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, ed. de J. Barrientos García, Madrid, Revista Agustiniana, 2001.

————, *La perfecta casada*, Salamanca, 1583.

————, *Tratado sobre la ley*, ed. de J. Barrientos y E. Vallina, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2005.

* * *

ALCALÁ, A., "*Este mar del vivir*. De la doctrina y uso de la metáfora en el sistema poético de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 407-452.

ÁLVAREZ TURIENZO, S., "Sobre Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), pp. 112-136.

————, "Cosas y nombres en Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 198 (1985), pp. 833-880.

————, "Fray Luis de León en el IV Centenario de su muerte (1591-1991)", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 319-321.

————, "Salamanca, Alcalá, Toledo, 'Lugares' mentales de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 519-544.

ARJONA, M. M. DE, "Crítica de las obras poéticas del P. Fr. Luis de León. Manuscrito inédito de D. Manuel Mª de Arjona", *La Ciudad de Dios*, 15 (1888), pp. 469-486; 16 (1888), pp. 37-45, 158-167, 293-304, 440-451, 524-533.

BARRIENTOS GARCÍA, J., "La universidad de Salamanca ante el proceso de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 201 (1988), pp. 151-170.

————, "Fray Luis de León, catedrático de filosofía moral en la Universidad de Salamanca", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 545-578.

————, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Escurialenses, 1996.

————, "La capilla de los Abarca en el Convento de San Agustín de Salamanca y fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 210 (1997), pp. 383-412.

BECERRA HIRALDO, J. M., "Texto castellano en las obras latinas de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 579-585.

BORDOY TORRENTS, P. M., "Momentos históricos de la gloria de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 152 (1942), pp. 451-488.

————, "Estudios sobre el glosario hebraico de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 156 (1944), pp. 465-480; 157 (1945), pp. 125-147, 249-266; 158 (1946), pp. 5-20, 273-288; 159 (1946), pp. 27-57.

CAPÁNAGA, V., "Fray Luis de León y la cultura religiosa", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 389-409.

CARRETE PARRONDO, C., "Fray Luis de León y las intrigas salmantinas", *La Ciudad de Dios*, 200 (1987), pp. 107-150.

———— y GARCÍA CASAR, M. F., "Las raíces judías de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 587-591.

DOMÍNGUEZ, U., "Fray Luis de León. Su doctrina acerca de la predestinación y reprobación", *La Ciudad de Dios*, 154 (1942), pp. 65-86.

————, "Fray Luis de León. Su doctrina mariológica", *La Ciudad de Dios*, 154 (1942), pp. 413-437.

————, "La teología de Fray Luis de León. A propósito de un libro de D. Salvador Muñoz Iglesias", *La Ciudad de Dios*, 164 (1952), pp. 163-178.

FLÓREZ MIGUEL, C., "El *Sueño de Escisión* y la astronomía en la obra poética de fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 214 (2001), pp. 347-369.

FOLGADO FLÓREZ, S., "Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 180 (1967), pp. 350-381. 520-551.

FRAILE, M., "Fray Luis de León y el descubrimiento de América", *La Ciudad de Dios*, 30 (1893), pp. 167-184.

GARCÍA DE LA FUENTE, O., "Un tratado inédito y desconocido de Fray Luis de León sobre los sentido de la Sagrada Escritura", *La Ciudad de Dios*, 170 (1957), pp. 258-334.

GARCÍA, F., *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos*, Valencia, 1583.

GÓMEZ MIER, V., "Sobre un dictamen de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 393-434.

González Velasco, M., "Cronología de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 323-406.

————, "Los agustinos en el proceso de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 631-699.

————, "El proceso de Fray Luis de León (1571-1576). Notas y comentarios a documentos y ediciones", *La Ciudad de Dios*, 205 (1992), pp. 231-237.

González Velasco, M., "Obras latinas, *nova et vetera*, de Fray Luis de León. Traducciones y nuevas ediciones", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 617-631.

Gutiérrez, M., "Escritos latinos de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 22 (1890), pp. 16-34, 93-109, 241-258, 321-338.

————, "Sobre la filosofía de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 73 (1907), pp. 391-399, 478-494, 662-667; 75 (1908), pp. 34-47, 215-221, 292-303, 472-486.

————, "Fray Luis de León, pensador cristiano", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 437-459.

Herrera García, R., "La etimología de 'lex' en el tratado *De legibus* de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 701-711.

Ibáñez, D., "El carácter de Fray Luis de León", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 350-370.

————, "El genio lírico de Fray Luis de León y sus traducciones de los Salmos", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 424-436.

Jericó Bermejo, I., "*Utrum infideles sint compellendi ad fidem Christi*. Según las exposiciones de los agustinos salmantinos del siglo XVI: Luis de León y Pedro de Aragón", *Anales Valentinos*, 51 (2000), pp. 123-161.

————, "Infamia y pena capital como penas de herejes. Exposiciones de Fray Luis de León y Pedro de Aragón (s. XVI)", *La Ciudad de Dios*, 214 (2001), pp. 657-703.

————, "*Credere Deo, credere Deum et credere in Deum* en los comentarios de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 217 (2004), pp. 105-132.

Llamas, E., "Fray Luis de León llevado a la inquisición española de la mano de la madre Teresa de Jesús", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 735-763.

López Gajate, J., "Notas para una estética de la pintura en Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 713-734.

Marcos del Río, F., "La doctrina mística de Fray Luis de León", *Religión y Cultura* 2 (1928), pp. 531-543; 3 (1928), pp. 49-65, 205-220; 4 (1928), pp. 47-67, 224-236, 417-430.

Marcos Sánchez, M. M. - A. Sánchez Zamarreño, "Fray Luis de León y su *Exposición del Cantar de los Cantares*: por las rutas de una vocación literaria", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 765-784.

Maristany del Rayo, J., "Sobre la obra latina de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 202 (1989), pp. 389-419.

————, "Reportatum sobre las cuestiones eucarísticas de la *Summa Theologica* (Salamanca, verano de 1569)", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 785-862.

Mellizo, F., "Fray Luis de León en Menéndez Pelayo", *La Ciudad de Dios*, 170 (1957), pp. 464-471.

Menéndez Pelayo, M., "Las obras latinas de Fray Luis de León", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 460-465.

Morocho Gayo, G., "Humanismo y filosofía poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 863-914.

Navarro, H., "Un estudio de la autenticidad de la *Expositio in Genesim* de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 203 (1990), pp. 189-225.

Paredes Martín, M. C., "La *perpetua metaphora* de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 915-936.

PINTA LLORENTE, M. DE LA, "Un documento inédito de Fray Luis de León", *Religión y Cultura*, 28 (1934), pp. 231-240.

REINHARDT, K., "La *Expositio in Genesim* de Fray Luis de León a la luz del manuscrito 19 de la Biblioteca capitular de Palencia", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 937-945.

RODRÍGUEZ DÍAZ, J., "Atanatología en Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 196 (1983), pp. 57-108. 241-296.

RODRÍGUEZ, C., "La lección de Fray Luis de León y de San Juan de la Cruz", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 544-558.

————, "Entre dos luises (Fray Luis de León y Luis de Góngora)", *Religión y Cultura*, 5 (1929), pp. 238-255; 6 (1929), pp. 14-31, 178-197.

————, "Fray Luis de León ¿horaciano o virgiliano?", *La Ciudad de Dios*, 154 (1942), pp. 5-21.

ROVIRA Y PITA, P., "Fray Luis de León, maestro de la prosa castellana", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 371-388.

RUBIO, L., "El temperamento 'melancólico' de Fray Luis de León y sus actuaciones prácticas", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 947-965.

RUIZ, J., "El agustinismo de Fray Luis de León", *Ciencia Tomista*, 119 (1992), pp. 3-28.

SAN JOSÉ LERA, J., "Fray Diego de Zúñiga y Fray Luis de León frente al Libro de Job", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 967-983.

SANTIAGO, G. DE, "Magisterio de Artes de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 105 (1916), pp. 342-353 [= *Archivo Histórico Hispano-agustiniano*, mayo 1916).

VALLE RUIZ, R., "Fray Luis de León", *Religión y Cultura*, 2 (1928), pp. 328-336.

VEGA, A. C., "Fray Luis de León y Fray Juan de Guevara", *La Ciudad de Dios*, 180 (1967), pp. 313-349.

VIÑAS ROMÁN, T., "El tema de la amistad en Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 985-1019.

XI. ESCUELA TOMISTA DOMINICANA

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Un gran hebraísta olvidado. El P. Pedro de Palencia", *Ciencia Tomista*, 23 (1921), pp. 5-19; 24 (1921), pp. 41-57 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 3, pp. 177-210].

————, "El P. Matías de Paz, op y su tratado *De Dominio regum Hispaniae super Indos*", *Ciencia Tomista*, 40 (1929), pp. 173-190.

————, "El Maestro Juan de la Peña, OP", *Ciencia Tomista*, 51 (1930), pp. 325-356; 42 (1930), pp. 40-60, 145-178; 44 (1931), pp. 5-30 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 447-542].

————, "El Maestro Mancio de Corpus Christi, OP", *Ciencia Tomista*, 52 (1935), pp. 7-103 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 363-446].

————, "Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma, OP", *Ciencia Tomista*, 49 (1934), pp. 5-29 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 113-136].

CARRO, V. D., "Los dominicos y el Concilio de Trento", *Ciencia Tomista*, 86 (1959), pp. 3-52, 177-257, 367-455.

CUERVO, M., "Los teólogos de la escuela Salmantina, en las discusiones del Concilio de Trento sobre el Sacrificio de la Cena", *Ciencia Tomista*, 74 (1948), pp. 177-216.

FIGUEROA, A., "La escuela dominicana en la legislación de Indias", *Ciencia Tomista*, 65 (1943), pp. 144-170, 278-304; 66 (1944), pp. 25-44.

GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L., "Dominicos españoles confesores de Reyes", *Ciencia Tomista*, 14 (1916), pp. 374-451.

————, "Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca", *Ciencia Tomista*, 13 (1916), pp. 435-446.

XII. ESCUELA AGUSTINIANA

BARRIENTOS GARCÍA, J., "La justicia en la distribución de los cargos públicos y cargas o impuestos en Pedro de Aragón", *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 299-363.

DÍAZ FERNÁNDEZ, B., "Estudio específico del Derecho natural y Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI", *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), pp. 253-284.

————, "El Derecho y la Justicia en los clásicos agustinos españoles del siglo XVI", *La Ciudad de Dios*, 170 (1957), pp. 48-94. 217-241.

DÍAZ, G., "La escuela agustiniana desde 1520 hasta 1650", *La Ciudad de Dios*, 176 (1963), pp. 63-84. 189-234.

————, "Tratado inédito sobre los sentido de la Sagrada Escritura en Agustín Antolínez", *La Ciudad de Dios*, 177 (1964), pp. 469-535.

DÍEZ ANTOÑANES, J. R., "Agustinos en la Facultad de Teología de la Real y Pontificia Universidad de México (1553-1599)", *La Ciudad de Dios*, 205 (1992), pp. 391-409.

DOMÍNGUEZ, E., "La Escuela Teológica agustiniana de Salamanca", *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), pp. 638-685.

DOMÍNGUEZ, U., "Los teólogos agustinos españoles en la última etapa del Concilio de Trento", *La Ciudad de Dios*, 158 (1946), pp. 549-587.

————, "Carácter de la Teología según la Escuela Agustiniana de los siglos XII-XX", *La Ciudad de Dios*, 162 (1950), pp. 229-271; 163 (1951), pp. 233-255; 164 (1952), pp. 513-531.

————, "Juan de Guevara, OSA. Revisión crítica de los errores de Durando de S. Porciano, OP", *La Ciudad de Dios*, 165 (1953), pp. 145-156.

ESTAL, G., "Una advertencia de los críticos en torno a un opúsculo del P. Márquez", *La Ciudad de Dios*, 163 (1951), pp. 489-528.

FOLGADO FLÓREZ, S., "La escuela agustiniana y la mariología", *La Ciudad de Dios*, 178 (1965), pp. 608-634.

GARRIDO, A., "Fernando Vázquez de Menchaca", *La Ciudad de Dios*, 112 (1918), pp. 47-53, 480-486; 113 (1918), pp. 294-300; 114 (1918), pp. 177-184; 115 (1918), pp. 366-374; 118 (1919), pp. 265-277.

GUTIÉRREZ, D., "Los agustinos en el Concilio de Trento", *La Ciudad de Dios*, 158 (1946), pp. 385-499.

GUTIÉRREZ, M., "Lutero y los agustinos", *La Ciudad de Dios*, 6 (1883), pp. 523-530; 7 (1884), pp. 7-15.

HUARTE, H., "El P. Maestro Fr. Agustín Antolínez. Nuevos datos biográficos", *Archivo Agustiniano*, 7 (1917), pp. 37-41.

LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, F. J., "Aportaciones documentales para la biografía de Juan Márquez (1565-1621)", *La Ciudad de Dios*, 208 (1995), pp. 1009-1040.

————, "Sociedad, Principado y Derecho en *El Gobernador Cristiano* (1612)", *La Ciudad de Dios*, 210 (1997), pp. 141-214.

MUÑOZ DELGADO, V., "Los agustinos y la filosofía en México durante el siglo XVI", en *La Ciudad de Dios*, 205 (1992), pp. 411-462.

PÉREZ GOYENA, A., "Las escuelas teológica españolas. La escuela agustiniana", *Archivo Agustiniano*, 31 (1929), pp. 156-157.

SANTIAGO VELA, G., "Agustín Antolínez, arzobispo de Santiago", *La Ciudad de Dios*, 105 (1916), pp. 241-266.

VEGA, A. C., "IV Centenario del nacimiento del Ven. Agustín Antolínez, arzobispo de Santiago", *La Ciudad de Dios*, 166 (1954), pp. 257-322.

XIII. ESCUELA FRANCISCANA

ARIENZO, C. DE, "La dottrina sul merito e sulla grazia in Andrea de Vega col relativo influsso nel decreto tridentino delle giustificazione", *Collectanea Franciscana*, 20 (1950), pp. 189-218.

BULLÓN, E., *Alfonso de Castro, fundador del Derecho Penal*, Madrid, Imp. Hijos de M. G. Hernández, 1900.

CASTILLO HERNÁNDEZ, S., *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, Salamanca, 1941.

CASTRO Y CASTRO, M. DE, "Alfonso de Castro, OFM [Obs.] (1495-1558), consejero de Carlos V y Felipe II", *Salmanticensis*, 6 (1958), pp. 314-315.

————, *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale*, Santiago, Liceo Franciscano, 1998.

GARCÍA MÉNDEZ, R., "Doctrina de Vega sobre la Vulgata y el Decreto 'insuper' del Tridentino", *Liceo Franciscano*, 2 (1949), pp. 89-95.

GARCÍA ORO, J., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, C.S.I.C., 1971.

————, *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid, B.A.C., 1993, t. 2.

GONZÁLEZ, A., "Vida y bibliografía de Fr. Alfonso de Castro", *Liceo Franciscano*, 12 (1958), pp. 22.

GUILARTE, A. M., "Documentos y notas para la Historia del Derecho. Alonso de Castro, consejero del Rey", *Revista de Estudios Penales*, 3 (1945-1946), pp. 83-86.

HEYNCK, V., "Zur Vega-Forschung. Neuere Litteratur über den Konzilstheologen Andreas de Vega, ofm[obs]", *Franziscanische Studien*, 34 (1952), pp. 293-313.

HORN, E., *Glaube und rechtfertigung nach dem konzilstheologen Andrés de Vega*, Paderborn, 1972.

LÁZARO PULIDO, M. "La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la Península Ibérica", *Carthaginensia*, 26 (2010), pp. 247-292.

MAIHOLD, H., "Systematiker der Häresien - Erinnerung an Alphonso de Castro (1492-1558)", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 118 (2001), pp. 523-530.

————, *Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der Spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre*, Köln, Böhlau Verlag, 2005.

MASEVEU, J., *Contribución al estudio de la Escuela penal española*, Madrid, 1922.

MILLÁN, A. Y PAZ, P. DE, "Ensayo biográfico de Fr. Andrés de Vega, OFM [obs] (1498-1549)", *Liceo Franciscano*, 2 (1949), pp. 77-89.

MOLINA, D., "Los Mandamientos y la Justificación en Andrés de Vega, OFM [obs] (1498-1549)", *Verdad y Vida*, 25 (1967), pp. 467-533.

MONTES, J., *Precursores de la Ciencia Penal en España y las causas y remedios del delito*, Madrid, V. Suárez, 1911.

MÜLLER, D., "Ketzerei und Ketzerbestrafung im Werk des Alfonso de Castro", F. Grunert y K. Seelmann (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spät-scholastik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, pp. 333-348.

OLAZARÁN, J., "La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia", *Estudios Eclesiásticos*, 16 (1942), pp. 145-183.

PENA GONZÁLEZ, M. A., "La Universidad de Salamanca y el juramento inmaculista: una revisión", A. Horowski (ed.), *Religioni et doctrinae. Miscellanea di Studio offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80° compleanno*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2009, pp. 451-487.

RECIO, A., "El franciscano Alonso de Castro, predicador y maestro de predicadores", *Verdad y Vida* 6 (1958), pp. 385-424.

RODRÍGUEZ MOLINERO, M., *Origen español de la ciencia del derecho penal. Alfonso de Castro y su sistema de derecho penal*, Cisneros, Madrid, 1959.

SANCHO, H., "Domingo Soto y Alfonso de Castro", *Ciencia Tomista*, 22 (1920), pp. 142-160.

Uribe, A., "La Inmaculada en la literatura franciscano-española", *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1955), pp. 201-495.

Vázquez Costa, M., "¿En qué año murió Fray Andrés de Vega?", *Verdad y Vida*, 7 (1949), pp. 361-369.

Vázquez Janeiro, I., "Cuarenta 'errores' de Fr. Andrés de Vega sobre la obligatoriedad de la Regla franciscana", *Archivum Franciscanum Historicum*, 75 (1982), pp. 126-152.

————, "Ensayo bibliográfico de Fr. A. de Vega", *Liceo Franciscano*, 2 (1949), pp. 161-166.

————, "Fr. Andrés de Vega y la Teología positiva", *Liceo Franciscano*, 4 (1951), pp. 131-148.

————, "Fray Alfonso de Castro, frente a las desviaciones protestantes acerca de la Misa", *Verdad y Vida*, 61 (1958), pp. 5-44.

————, "Repertorio de franciscanos españoles en teología durante la Edad Media", en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*. III: *Siglos XIII-XVI*, Salamanca, UPSA, 1971, pp. 235-320.

————, "Salamanca por la definición de la Inmaculada en 1732", *Salmanticensis*, 42 (1995), pp. 95-119.

————, *Las negociaciones inmaculistas en la Curia Romana durante el reinado de Carlos II de España (1665-1700)*, Madrid, 1957.

————, "Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el concilio tridentino", *Revista Española de Teología*, 5 (1945), pp. 311-374.

XIV. Francisco Suárez y la Escuela jesuítica

Suárez, F., *De Legibus ac de Deo legislatore. Tratado de la Leyes y de Dios legislador*, ed. de J. R. Eguillor, Madrid, IEP, 1967-1968, t. I-VI.

————, *De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, ed. de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Belda, F. Maseda, Madrid, C.S.I.C., 1979.

————, *De iuramento fidelitatis. Documentación Fundamental*, ed. de L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, Madrid, C.S.I.C., 1978.

————, *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*, ed. de E. Elorduy, L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1965.

————, *De Legibus. I: De natura legis*, ed. de L. Pereña, E. Elorduy, V. Abril y P. Suñer, Madrid, C.S.I.C., 1971.

————, *De Legibus (I 9-20): De legis obligatione*, ed. de L. Pereña, P. Suñer, V. Abril, C. Villanueva y E. Elorduy, Madrid, C.S.I.C., 1972.

————, *De Legibus (II 1-12): De lege naturali*, ed. de L. Pereña, V. Abril, P. Suñer, C. Baciero, A. García, C. Villanueva y E. Elorduy, Madrid, C.S.I.C., 1974.

————, *De Legibus (II 13-20): De iure gentium*, ed. de L. Pereña, V. Abril, P. Suñer, E. Elorduy, C. Villanueva, A. García y C. Baciero, Madrid, C.S.I.C., 1973.

————, *De Legibus (III 1-16): De civili potestate*, ed. de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, P. Suñer, C. Villanueva y E. Elorduy, Madrid, C.S.I.C., 1975.

————, *De Legibus (III 17-35): De politica obligatione*, ed. de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y C. Villanueva, Madrid, C.S.I.C., 1977.

————, *De Legibus (IV 1-10): De lege positiva canonica*, ed. de A. García y García, L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, F. Rodríguez, F. Cantelar, L. Baciero, J. Manzanares y F. Maseda (eds.), Madrid, C.S.I.C., 1981.

————, *De Legibus (IV 11-20): De lege positiva canonica*, ed. de A. García y García, L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, F. Rodríguez, F. Cantelar, L. Baciero, J. Manzanares y F. Maseda, Madrid, C.S.I.C., 1981, 2ª ed.

———, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore. Liber V: De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*, ed. de C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, Madrid, C.S.I.C., 2010.

———, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore. Liber VI: De interpretatione, cessatione et mutatione legis humanae*, ed. de C. Baciero y J. M. García Añoveros, Madrid, C.S.I.C., 2012.

* * *

ALDAMA, J. A., "María y el sacrificio de la Cruz, según Suárez", en *Homenaje a Eleuterio Elorduy*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1948, pp. 43-47.

———, "Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez", *Archivo Teológico Granadino*, 15 (1952), pp. 293-337.

ALONSO GETINO, L., "El *Syllabus* tomista y el centenario de Suárez", *Ciencia Tomista*, 17 (1917), pp. 181-200; 18 (1917), pp. 285-303.

BACELAR E OLIVEIRA, J., "Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960), pp. 124-141.

BACIERO RUIZ, F. T., "La influencia de Suárez en las Universidades alemanas del siglo XVII: el caso de Leibniz", R. Albares Albares, A. Heredia Soriano, R. Piñero Moral (coords.), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural. Actas del X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana. Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía, 23 al 27 de septiembre de 1996*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2000, pp. 397-412.

BARCIA TRELLES, C., *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez (1548-1617)*, Universidad de Valladolid, 1934.

BARRIENTOS GARCÍA, J., "Fray Luis de León, catedrático de filosofía moral en la Universidad de Salamanca", *Ciudad de Dios*, 204 (1991), pp. 545-578.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia", *Ciencia Tomista*, 11 (1915), pp. 388-408; 12 (1916), pp. 34-48 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 309-342].

———, "Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca", *Ciencia Tomista* 83 (1947), pp. 507-528 [= *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. 2, pp. 343-362].

BIDAGOR, R., "De nexu inter theologiam et eius canonicum ad mentem Francisci Suárez", *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 455-473.

BOVER, J. M., "Suárez, mariólogo", *Estudios Eclesiásticos*, 22 (1948), pp. 311-337.

CASSESE, M., *Girolamo Seripando e i Vescovi Meridionali 1535-1563*. I: *Saggio storico e profilo dei corrispondenti*. II: *La corrispondenza, Edizione critica (Richerche Storiche)*, Nápoles, 2002.

COLOMBO, E., *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milán, Bruno Mondadori, 2007.

COSTELLO, F. B., *The Political Philosophy of Luis de Molina*, Roma-Sponake, Institutum Historicum-Gonzaga University, 1974.

COUJOU, J. P., *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Etude et traduction de l'index détaillé de la méthaphysique d'Aristote de F. Suárez*, París, Peeters, 1999.

COURTINE, J. F., "Le statut ontologique du possible selon Suárez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 247-268.

———, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

DE MAIO, R. (cur.), *Bellarmino e la Controriforma. Atti del Simposio internazionale di Studi (Sora 15-18 ottobre 1986)*, Sora, Centro di Studi Sorani "Vincenzo Patriarca", 1990.

DOYLE, J. P., *Collected Studies on Francisco Suárez, s.j. (1548-1617)*, ed. de V. M. Salas, Leuven U. P., 2010.

FERNÁNDEZ BURILLO, S., "Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. I: El punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica 'De Auxiliis'", *Espíritu*, 44 (1995), pp. 33-42. 169-181.

FRANÇOIS MOREAU, P., "La pensée de Suárez conçue comme système", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 179-190.

GARCÍA AÑOVEROS, J. M., "Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones", *Revista de Indias*, 60 (2000), pp. 307-330.

GARCÍA VILLOSLADA, R., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Romae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1954.

————, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, B.A.C.,1986.

GIARD, L. y VAUCELLES, L. DE, *Religion and Politics in the Age of the Contrerreformation. Emperor Ferdinand, William Lamormaini (s.i.) and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill, North Carolina U. P. 1981.

————, *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1996.

GIORCARINIS, G., "Speculation on the Origins of Lordship of Francisco Suárez in his 'De legibus'", *Studia Gratiana*,15 (1973), pp. 333-361.

GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulla «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1969.

GÓMEZ CAMACHO, F., «Luis de Molina y la metodología de la ley natural", *Miscelánea Comillas*, 43 (1985), pp. 155-194.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (coord.), *El Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca*, Salamanca, UPSA, 2000.

GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., "La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)", *Anthológica Annua*, 41 (1994), pp. 77-102.

GÜENECHEA, J. N., "Suárez, maestro de Derecho Internacional", *Estudios de Deusto*, 9 (1917), pp. 265-283.

HERNÁNDEZ MONTES, B., "Colegio de la Compañía de Jesús", *Studia Histórica. Historia Moderna. Homenaje al Prof. M. Fernández Álvarez*, 7 (1989), pp. 391-405.

IANNUZZI, I., "Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el Cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús", *Cuadernos de Historia Moderna*, 24 (2000), pp. 167-180.

Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (Deusto, 9-13 Septiembre 1991), Bilbao, Ediciones Mensajero, 1992.

Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535, San Sebastián, Kutxa, 1991.

IZAGA AGUIRRE, L., (ed.), "La autoridad suprema civil, según Suárez", *Estudios de Deusto*, 1 (1918), pp. 269-288. 333-347.

————, "Der Konservatismus in den Disputationes Methaphysicae des Suárez", *Gregorianum*, 21 (1940), pp. 452-481.

JOYCE, W., *The Economics of Luis de Molina. A Study in the Development of Scholastic Economics in the Sixteenth Century*, University of Harvard, 1948.

LEWALTER, E., *Spanisch-jesuitische und DeutschLuterische Metaphysik des 17 Jahrhunderts*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, 2ª ed.

LÓPEZ MOLINA, A. M., "Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica *De Auxiliis*", *Logos*, 34 (2001), pp. 67-100.

MARTÍNEZ GÓMEZ, L., "Evaluación de Francisco Suárez filósofo", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 5-25.

MORÁN, A., "El primer catedrático jesuita de 'Prima' de teología en la antigua Universidad de Salamanca. P. Juan Barbiano", *Miscelánea Comillas*, 14 (1950), pp. 87-142.

NEIDL, W. N., *Der Realitlitsbegriff des Franz Suárez nach den «Disputationes Metaphysicae»*, Múnich, Max Hueber Verlag, 1966.

PEINADO, J., "Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias 'De Auxiliis'", *Archivo Teológico Granadino*, 31 (1968), pp. 5-191.

PEREÑA, L., "Francisco Suárez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles", *Revista Española de Derecho Internacional*, 7 (1954), pp. 59-107.

————, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, C.S.I.C., 1954, t. I-II.

PONCELA, A., *Francisco Suárez, lector de Metafísica [gamma] y [lambda]: posibilidad y límite de la aplicación de la tesis Onto-teológica a las disputaciones metafísicas*, León, Celarayn, 2010.

————, "Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los cursis philosophicus", *Caurensia*, VI (2011), pp. 66-101.

————, "Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existenciario de Martin Heidegger", *Veritas*, 56 (t. 56 (2011), pp. 175-205.

————, "Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la *Suma Teológica*", *Caurensia*, VII (2012), pp. 165-173.

RIVERA DE VENTOSA, E., "El agustinismo político en Suárez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), pp. 107-120.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A., "El primitivo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca (1545-1665)", *Miscelánea Comillas*, 46 (1966), pp. 101-168.

ROMANO, A., "Universidades hispánicas, jesuítica y Contrarreforma en la periferia del imperio español. Entre política ciudadana y diseño jesuita: el Messarense studium generale", E. González González y L. Pérez Puente (coords.), *Permanencia y cambio. I: Universidades hispánicas. 1551-2001*, México, UNAM, 2005, pp. 109-134.

SALAVERRI, J., "Motivación histórica y significación teológica del ignaciano sentir con la Iglesia", *Estudios Eclesiásticos*, 31 (1957), pp. 139-171.

SCOTT, J. B., *Suárez and the International Community*, Washington, H. Lan, 1933.

SOLÁ, F. DE P., *Suarez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica con ocasión del IV centenario de su nacimiento, 1548-1948*, Barcelona, Atlántida, 1948.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., "El Real Colegio de la Compañía de Salamanca y las Misiones Populares (1654-1766)", *Salmanticensis*, 22 (1975), pp. 297-330.

VERDROSS, A., "Il 'bonum commune, humanitatis' nella dottrina dal Suárez a Giovanni XXIII", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 44 (1967), pp. 1-9.

————, "Le problème de l'organisation internationale dans le doctrine chrétienne, envisagé par François Suárez et développé par Luigi Taparelli d'Azeglio", en *Miscellanea Taparelli*, Roma, Università Gregoriana, 1964, pp. 529-534.

Verbum ○ MAYOR

El proyecto de ofrecer una reconstrucción de la cultura hispánica en clave humanística tiene sin duda uno de sus lugares imprescindibles en la Escuela de Salamanca. Ésta, que ha padecido avatares ideológicos, se halla sin embargo a la base, por ejemplo, del concepto de soberanía democrática, del derecho internacional o del pensamiento económico, aspectos los cuales serían por sí de primer rango a fin de patentar una consideración universalizadora e ineludible dentro de la perspectiva occidental de la cultura.

Al igual o en mayor grado que la llamada Escuela de Traductores de Toledo, o la que queremos llamar Escuela Universalista Española del siglo XVIII..., la corriente intelectual o filosófica denominada Escuela de Salamanca representa una creación hispana de primer orden en su contribución al pensamiento europeo moderno, pero también un objeto sometido a oscurecimiento y postergación inaceptables... De ahí la necesidad urgente de una obra como la que aquí se propone. Tras la Escuela de Salamanca, y puesto que nada nace de la nada, existe un pasado intelectual importante que está por revisar y cuyo estudio probablemente conduzca a su vez, o debiera conducir, a la modificación de algunas convenciones establecidas y de la historiografía. Pero el destino de la Escuela de Salamanca ha venido de uno u otro modo permanentemente señalado por la cuestión de las Indias, el Imperio español y, evidentemente, todo el problema histórico que esto arrastra. De esta suerte crítica puede decirse que se salvó su otra cara española, el Siglo de Oro, probablemente en virtud de la salvaguarda que ofrece esa especie de gratuidad de lo "artístico" que suele permitir la poesía o la literatura de ficción. Ahora bien, el irracional enturbiamiento promovido por una "leyenda negra" arrojada al fin contra el conjunto de la cultura hispánica no es sino reflejo de una serie histórica de intereses inconfesables e incluso algunos graves problemas de conciencia encubiertos y relativos a algo que es preciso reconocer en la justa medida en que ciertamente responde a la verdad de los hechos, aun con todos los reparos y excepciones que se quiera: la colonización y el imperialismo español constituyen el ejemplo mundial más logrado, probablemente el único, de intervención de gran alcance con resultados no genocidas. Basta con examinar y aplicar el juicio sobre las fuentes historiográficas no ideologizadas. Esto es por sí mismo muy importante..., y no sólo no ha sido reconocido sino, por el contrario, sometido a encubrimientos varios, hasta el punto de existir quienes dan en pensar que es la debilidad política u organizativa del colonizador aquello que tuvo como resultado la no caída en la monstruosidad. Hasta ese punto han llegado a veces los planteamientos de cierta interpretación "progresista".

9 788490 741818 E